

SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT



10017050083

JAHRBUCH FÜR
LITURGIEWISSENSCHAFT
9. BAND · 1929

IN VERBINDUNG MIT
ANTON BAUMSTARK UND ANTON L. MAYER
HERAUSGEGEBEN VON
ODO CASEL OSB

2., DURCHGESEHENE AUFLAGE



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

BV
170
J3
1973
v.9

JAHRBUCH FÜR
LITURGIEWISSENSCHAFT 9, 1929
9. BAND · 1929

IN VERBINDUNG MIT
ANTON BAUMSTARK UND ANTON L. MAYER
HERAUSGEGEBEN VON
ODO CASEL OSB

2., DURCHGESEHENE AUFLAGE



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“
ist in der 1. Auflage als Veröffentlichung
des „Vereins zur Pflege der Liturgiewissenschaft e. V.,
Sitz: Maria Laach“ erschienen.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Fotomechanischer Nachdruck
des 9. Bandes · 1929 (1930 erschienen)
mit einigen Corrigenda

© Aschendorff, Münster Westfalen, 1977 · Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks, der texttechnischen Wiedergabe und der Übersetzung. Ohne schriftliche Zustimmung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses urheberrechtlich geschützte Werk oder Teile daraus in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung anderer, wie z. B. elektronischer, hydraulischer, mechanischer usw. Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster Westfalen, 1977

ISBN 3-402-09409-6

Inhaltsverzeichnis.

Aufsätze:

	Seite
Prophetie und Eucharistie von Odo Casel OSB	1
Die Elevation in der Messe von Peter Browe SJ	20
Liturgie, Aufklärung und Klassizismus von Anton L. Mayer	67

Miszellen:

Das Teufelsanspeien im Mailänder Taufritual? von Otto Faller SJ	128
Auf dem Wege zum Uregregorianum von Hans Lietzmann	132
Die Worte „Miserere nobis“ als Orationschluß von Alban Dold OSB	138
Der Gruß des Priesters zu Beginn der <i>εὐχαριστία</i> in östlichen Liturgien von Hieronymus Engberding OSB	138
Die Entwicklung der Feier des 6. Januar zu Jerusalem im 5. und 6. Jahrhundert von Odilo Heiming OSB	144

Literaturbericht 1928—1929:

Allgemeines von Odo Casel OSB	149
Beziehungen zur Religionsgeschichte (mit Ausnahme des Alten Orients) von Odo Casel OSB	187
Beziehungen zum Alten Orient und zum israelitisch-jüdischen Kult von Lorenz Dürr	219
Altchristliche Liturgie bis auf Konstantin d. Gr. von Odo Casel OSB	229
Die Liturgie des Abendlandes vom 4.—15. Jahrhundert von Anton L. Mayer	260
Gregorianischer Gesang von Urbanus Bomm OSB	299
Liturgiegeschichte von 1500 bis 1800 von Johannes Pinski	324
Liturgie im 19. und 20. Jahrhundert von Urbanus Bomm OSB	330
Nachrichten	337
Autorenverzeichnis zum Literaturbericht	338

Vorwort zur 2. Auflage

Das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“, zwischen 1921 und 1941 in 15 Bänden erschienen, gehört zu den bedeutenden theologischen Publikationen der Zeit zwischen den Weltkriegen. Die in den Beiträgen niedergelegten Forschungsergebnisse, die Darlegung der „Mysterientheologie“ durch den Herausgeber Odo Casel († 1948), die umfangreichen Literaturberichte machen die Bände dem Forscher als Arbeitsgrundlage und als Chronik unentbehrlich. Zu Recht gehört darum das „Jahrbuch“ zu den meistgesuchten Titeln des theologischen Antiquariates, zumal das Lager des Verlags im Krieg zugrunde ging. Ein Nachdruck der Bände wurde darum schon lange gewünscht. Andererseits hatte das „Abt-Herwegen-Institut für liturgische und monastische Forschung“ in Maria Laach schon vor einiger Zeit den Plan gefaßt, durch ein von Grund auf neues Registerwerk das „Jahrbuch“ besser zu erschließen. Nachdem die Arbeit an diesem Register schon so weit vorangeschritten ist, daß das Erscheinen in absehbarer Zeit erwartet werden darf, bietet nun der Verlag eine „2., durchgesehene Auflage“ des Jahrbuches an. Es versteht sich von selbst, daß entsprechend dem dokumentarischen Rang der Publikation die Änderungen nur Korrekturen evidenter Fehler und die Einführung einiger Querverweise betreffen. Der Unterzeichnete hat aus den Angaben der Registerbearbeiter und aus Notizen im Handexemplar des Herausgebers die Vorlage des Nachdruckes vorbereitet. Eine kurze Darstellung der Geschichte und eine Würdigung des „Jahrbuches“, mit dem Odo Casel über seinen spezifischen Beitrag zur Theologie der Liturgie hinaus sich in der Geschichte der Liturgiewissenschaft einen festen Platz sicherte, ist für den neuen Registerband vorgesehen.

Maria Laach, 1. Dezember 1973.

Angelus A. Häußling OSB.

Prophetie und Eucharistie.

Von Odo Casel OSB (Maria Laach).

Während das Wort „Eucharistia“ als ein kostbares Erbe der altchristlichen Zeit uns heute noch lebendig ist, wenn es auch oft in seiner Tiefe unverstanden bleibt, ist das Wesen der altchristlichen Prophetie uns so fern gerückt, daß bei dem Worte „Propheten“ die meisten nur an die alttestamentlichen Gottesmänner denken, die aus Gott und für Gott sprachen. Erst recht ist eine Verbindung der altchristlichen Propheten mit der Eucharistia dem allgemeinen Denken außerhalb der wissenschaftlichen Kreise so sehr entschwunden, daß das Jahrbuch neuerdings wegen gelegentlicher Bemerkungen darüber in heftiger Weise angegriffen wurde¹. Es ist also wohl berechtigt, in diesen Blättern auf das Problem zurückzukommen, nicht um neue Erkenntnisse darzulegen, sondern um auf die alten neu hinzuweisen, sie zusammenzustellen, zu beleuchten und dadurch vielleicht die Forschung anzuregen.

Der genannte Angriff ging allerdings nicht aus wissenschaftlichen Gründen hervor, sondern zunächst, wie der Artikel angibt, aus praktischen Befürchtungen; er operiert in der Hauptsache mit der Anklage, die behauptete Verbindung der altchristlichen Propheten mit der Eucharistia sei gegen das kirchliche Dogma und eine Gefährdung der kirchlichen Disziplin. Wir sind daher genötigt, die Frage auch unter diesem Gesichtspunkte zu betrachten, d. h. zu fragen: 1. was sagt die Geschichte über dieses Problem? 2. Wie verhält sich die Lehre der Kirche dazu? 3. Was ist vom Standpunkte der katholischen Theologie dazu zu sagen? Es wird nicht immer möglich sein, diese drei Punkte streng auseinanderzuhalten.

Den Anlaß zum Angriffe boten dem Verfasser zwei gelegentliche Bemerkungen dieses Jahrbuches, in denen die nicht von mir entdeckte, auch nicht dort *ex professo* behandelte, längst bekannte Tatsache ausgeführt wurde, daß in urchristlicher Zeit die Eucharistia auch von Propheten gehalten wurde. Ich zitiere die erste Stelle²:

„Die Liturgie, in der das Pneuma der Christusgemeinde sich zu feierlichem Kulte entfaltet, sehen wir zunächst gehalten und geführt vor-

¹ L. Eisenhofer, *Konnten jemals Laien die heilige Messe feiern?* (Klerusblatt 10 [Eichstätt 1929] Nr. 40 S. 541-543; vgl. ebd. Nr. 48 S. 660). — S. schon JLw 8 S. 442 und in diesem Band S. 337, ferner JLw 10 S. 217 Nr. 65.

² Jb. 5 (1925) S. 3.

zöglich von Geistträgern, vor allem den Aposteln und Propheten. In Antiocheia halten, wie die Apostelgeschichte uns berichtet, Propheten und Doktoren die Liturgie. 'Die Propheten lasset die Eucharistia halten, wie sie es wollen', heißt es in der Didache (10, 7); 'sie sind eure Hohenpriester' (13, 3). Aber sobald sich die Scheidung von Amt und Pneuma schärfer herausstellt, ergreifen die Amtsträger mehr ausschließlich die Leitung des Gottesdienstes. In der Didache (15) lesen wir noch: 'Ordiniert euch Bischöfe und Diakone... denn auch sie halten euch die Liturgie der Propheten und Lehrer. Verachtet sie also nicht. Sie haben die Ehrenstellung unter euch mit den Propheten und Lehrern.' Ignatios aber, selber zugleich Bischof und des Geistes voll, mahnt: 'Niemand führe eine kirchliche Angelegenheit aus ohne den Bischof. Nur jene Eucharistia ist gültig, die vom Bischof geleitet wird oder von seinem Beauftragten... Es ist nicht erlaubt, ohne den Bischof zu taufen oder die Agape zu feiern' (Smyrn. 8)."

Dazu nehme man den unmittelbar vorausgehenden Satz, der über das 4. Jh. sagt:

„Hierarchie und Pneuma (des Mönchtums) tragen die Kirche und bewahren sie auch in der furchtbaren Krisis des 4. Jh. Die Hierarchie, die objektive Trägerin des Geistes, schöpft ihre innere Kraft aus der Berührung mit dem monastischen Pneuma; dieses Pneuma ordnet sich dem kirchlichen Amte unter, bleibt dadurch geregelt, dem Ganzen eingeordnet und wird für die ganze Kirche fruchtbar.“

An der zweiten Stelle³ wird in einer Kritik die in der *Didache* erwähnte „(konsekrierende) Eucharistia der Propheten und Bischöfe“ im Gegensatz zu der Eucharistia des Volkes für die Kommunion erwähnt⁴.

E. schließt aus diesen beiden Bemerkungen, daß nach meiner Ansicht im alten Christentum Laien die Messe gefeiert hätten!

Darauf ist zunächst zu antworten: Ich habe nicht von Laien, sondern von Aposteln, Propheten und Lehrern gesprochen. Diese aber gehören nicht zu den Laien, sondern sind, wie ich deutlich sagte, Führer der Gemeinden und ihres Gottesdienstes; als solche sind sie den gewöhnlichen Gläubigen gegenübergestellt als eben nicht *λαϊκοί*. Sie gehören also nicht zum Volke, sondern zur kirchlichen Herrschaft⁵, u. zw. auf Grund göttlicher Berufung und Bestellung.

³ Jb. 6 (1926) S. 217. E. läßt die Klammer bei (konsekrierende) weg, wie er überhaupt die Sätze aus dem Zusammenhang reißt. In der Zeile vorher sagte ich, daß selbst die Danksagung der Gemeinde „unter Leitung von Propheten oder Klerikern“ geschieht! 2 Seiten vorher (S. 215) heißt es: „da es p. 114, 36 f. H. [in der *Apostol. Überl.* Hippolyts] heißt: *Laicus benedictionem facere non potes*, kann der Laie erst recht nicht (im liturgischen Sinne) opfern...“. Schon dieser Satz hätte E. von seiner aufregenden Überschrift abhalten sollen.

⁴ Es ist ein Lösungsversuch für die merkwürdige Tatsache, daß die Danksagungsgebete der *Didache* von dem Typus der Eucharistien so stark abweichen.

⁵ Vgl. Clem. Rom., Kor. 40, 5, wo von den Gemeindeämtern das „Volk“ unterschieden wird; jene werden nach atl. Vorbild *ἀρχιερεῖς, ἱερεῖς, λευῖται* genannt;

Deshalb sagt Paulus I Kor. 12, 28: „Gott hat in der Kirche welche aufgestellt: erstens Apostel, zweitens Propheten, drittens Lehrer... Sind etwa alle Apostel? alle Propheten? alle Lehrer?...“ Nach Analogie der Apostel⁶ müssen auch die anderen Klassen zur Führung der Kirche aufgestellt sein. Klar tritt das hervor Eph. 4, 11 f.: „Er (Christus) hat gegeben die einen als Apostel, andere als Propheten, andere als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer, um die Heiligen zum Werke des Dienstes auszurüsten, zum Aufbau des Leibes Christi...“ Wie man auch den Satz im einzelnen übersetzen mag⁷, jedenfalls sind die Apostel, Propheten usw. diejenigen, die beim Aufbau der Kirche die Führung haben. Das Bild von dem Bau hat Paulus im selben Briefe 2, 20 schon gebraucht, wo die Christen bezeichnet werden als „Mithürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, aufbaut auf dem Fundamente der Apostel und Propheten, während Christus Jesus der Schlußstein ist...“ Auch diese Stelle macht deutlich, daß die Apostel und Propheten zwar zum ganzen Bau der Kirche gehören, daß sie aber in dieser die Führerstellung einnehmen, da sie die anderen „Heiligen“ tragen, natürlich nur in der Kraft Christi, des entscheidenden Schlußsteines. Die enge Zusammengehörigkeit der Apostel und Propheten und ihre führende Stellung in der Kirche als der Heilsanstalt ergibt sich auch aus Eph. 3, 5, wo gesagt wird, daß das Mysterium Christi „jetzt offenbart wurde seinen heiligen Aposteln und Propheten im Pneuma...“, u. zw. nach Vs. 8 ff. zum Zwecke der Verkündigung. Judas Barsabbas und Silas, die nach Apg. 15, 32 Propheten sind, sind nach ebda Vs. 22 Führer in der christlichen Gemeinde (*ἄνδρας ἡγούμενους ἐν τοῖς ἀδελφοῖς*)⁸. Ganz im Stile des N. Test. spricht die

vom Volke heißt es: *ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέεται*. Interessant ist es, damit die Einteilung einer ägyptischen Mysteriengemeinde zu vergleichen: *προφήτης, θεραπευταί (religiosi), λαός*; vgl. R. Reitzenstein, *Die Vorgesch. d. christl. Taufe* (1929) 113. — Bei Clem. steht sonst als Bezeichnung der Vorsteher *πρεσβύτεροι*, einmal *ἐπίσκοποι*.

■ Unter diesen sind zunächst die Urapostel, natürlich mit Paulus, zu verstehen, dann aber auch ihre Helfer wie z. B. Barnabas; vgl. Apg. 14, 4 und 13; dann auch andere Wanderprediger; vgl. *Didache* 11, 3 ff.

⁷ *ἔδωκεν* steht wegen des Vs. 8 vorausgehenden Zitats aus Ps. 67, 19. — Das in *καταρτισμὸν* liegende Subjekt ist nach den einen Christus, nach anderen die Apostel usw.; der Sinn wäre nach der zweiten Ansicht, daß die Apostel usw. die Gläubigen „zur Dienstleistung ausrüsten“ sollen, was wohl nicht wahrscheinlich ist, da *διακονία* gewöhnlich das Amt des Apostels, Propheten usw. bezeichnet. Möglich wäre auch die Setzung eines Kommas nach *ἁγίων*. Wir hätten dann eine dreifache Zweckbestimmung der Einsetzung von Aposteln usw., eingeleitet durch *πρός, εἰς, εἰς*. Zieht man aber die andere Deutung vor, so wird für unser Thema damit nichts geändert.

⁸ Nach den katholischen Exegeten nehmen die Propheten eine ganz hervorragende Stellung im Urchristentum ein. Wenn sie Eph. 4, 11 mit den Aposteln, Evangelisten, Hirten und Lehrern zusammen genannt werden, so kann es sich nur

Didache 11,3ff., die sich daher auch auf das Evangelium beruft: „Was die Apostel und Propheten betrifft, so handelt folgendermaßen gemäß der Anweisung des Evangeliums...“ Die enge Zusammenstellung τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν⁹ erinnert sofort an Eph. 2,20 und 3,5; ihre Verwandtschaft miteinander bestätigt gleich der folgende Vs. 4f.: „Jeder Apostel, der zu euch kommt, soll aufgenommen werden wie der Herr. Er wird aber nur einen Tag bleiben, wenn nötig auch den zweiten; wenn er drei Tage bleibt, ist er ein Pseudoprophet. Wenn der Apostel wieder weggeht, soll er nichts mitnehmen außer dem Brot bis zur nächsten Herberge; wenn er um Geld bittet, ist er ein Pseudoprophet...“ 13,3 heißt es von den Pro-

um amtliche Personen handeln, nicht um Laien; darin sind alle Exegeten einig. Eph. 2,20 sind, wie die kath. Exegeten ohne Bedenken annehmen (wie Henle, Belser, Vosté, Meinertz u. a.) die ntl. Propheten gemeint, die demnach einen sehr hohen Rang in der Kirche einnahmen (Henle); nach Belser ist die enge Verbindung von τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν Eph. 2,20 (nur ein Artikel! vgl. auch 3,5) bedeutungsvoll; dadurch werden Apostel und Propheten sozusagen als eine Kategorie bezeichnet. — Vgl. auch Apok. 18,20. — Von Historikern vgl. G. Bickell (Zschr. f. kath. Th. 8 [1884] 402): „Die hohe Altertümlichkeit des Ganzen, die Aufzählung der Apostel, Propheten und Lehrer als kirchl. Ämter wie Eph. 4,11...“ — München SJ (ebda 1886 S. 651 ff.): Die *Didache* „spricht von Aposteln (im weiteren Sinne), Propheten, Lehrern als spezifisch verschiedenen Rangstufen oder Ämtern; die Stelle der Propheten und Lehrer vertraten auch die Episkopen und Diakone“. „Episkopen [Anm.: bewußt so und nicht „Bischöfe“!] und Diakone beginnen sich neben diesen Ämtern zu entwickeln und an Stelle der Propheten und Lehrer zu treten...“ „Dabei ist wohl zu beachten, daß 'Episkopen und Diakone' Begriffe sind, welche von den Gemeinden zwar in etwa verstanden werden; doch muß der Zweck und Inhalt ihres Amtes durch das den Gläubigen Bekanntere, weil Gewöhnlichere, d. h. die Dienstleistung der Propheten und Lehrer erläutert werden...“ „Was Namen, Abstufung und Rangunterschied, Amt und Befähigung desselben,“ sowie endlich die prophetische Begabung, was ferner die Entstehung des Episkopats und des Diakonats als der dauernden und festen Kirchenordnung betrifft, die in der Ausübung des Lehramtes anfangs neben jener außerordentlichen einherzugehen scheint, so finden wir ein Gleiches in denjenigen Zeiten, von welchen unsere kanonischen Schriften reden...“ — R. Majocchi, *La dottrina dei dodici apostoli* (Modena² 1886) spricht mehrmals von den Propheten als den außergewöhnlichen Amtsträgern der Kirche. — P. Batiffol, *L'Eucharistie dans la Didaché* (Rev. Bibl. 1905 II 58—67): Au moment où la *Didaché* est rédigée, la hiérarchie des évêques et des diacres est formée; mais il circule d'église à église un personnel nombreux des prophètes ou soit-disant tels, auxquels la piété des fidèles attribue une autorité éminente...“ S. 64 ist die Eucharistia des Propheten erwähnt, aus der später der Meßkanon geworden sei. — R. Schultes OP, *De Ecclesia catholica* (Paris 1925) C. II Sectio IV *De Constitutione Ecclesiae* S. 124—133 artic. XV *De constitutione charismatica ecclesiarum* S. Pauli sagt u. a.: „...sub nomine gratiae spiritualis Apostolus (Paulus) etiam officia vel munera Ecclesiae intelligit, in quantum sc. aliquis munus quoddam immediate a Deo accipit et simul cum munere charismata proprie dicta.“ Die folgenden Ausführungen sind allerdings historisch anfechtbar (Sperrungen außer bei Schultes von mir). Usw.

⁹ Wieder nur ein Artikel!

pheten: „Sie sind eure Hohenpriester.“ Das soll zunächst ihr Anrecht auf die ἀπαρχή beweisen; was im A. Bunde in dieser Hinsicht der Hohepriester war, das sind jetzt die Propheten. Aber es zeigt auch ihre auktoritative Stellung in der Gemeinde. Bestätigt wird das auch Kap. 15, wo die Propheten die „Würdenträger“, wörtlich die „Gehyrten“ der christlichen Gemeinde genannt werden, die ihnen die „Liturgie“ halten: „Erwählt euch also Bischöfe und Diakone, die würdig des Herrn sind, milde, nicht habsüchtige, wahrhaftige und erprobte Männer; denn auch sie halten für euch die Liturgie der Propheten und Lehrer. Übersieht sie nicht; denn sie sind eure Würdenträger mit den Propheten und Lehrern.“ Die Propheten stehen also mindestens in derselben Rangstufe wie die Bischöfe mit ihren Diakonen, tun denselben Dienst, die „Liturgie“, die hier die Führung der Gemeinde bezeichnet, was bei einer christlichen Gemeinde speziell die Leitung des Gottesdienstes bedeutet, wie wir noch genauer sehen werden.

Die Zeugnisse zeigen also klar, daß die urchristlichen Propheten nicht Laien waren, sondern zur urchristlichen Hierarchie gehörten. Es stimmt also keineswegs, was E. ganz allgemein sagt: „Laien waren die Charismatiker und Pneumatiker der ersten Kirche.“ Nein, die mit den Aposteln genannten Propheten waren Führer der Gemeinde¹⁰, nicht λαϊκοί.

Steht dieses fest, so ist nun die Stellung dieser Propheten zur Eucharistie zu klären. Auch wenn wir keine Zeugnisse darüber hätten, läge es nahe anzunehmen, daß sie als Führer der christlichen Gemeinde, die auf dem Sakramente der Taufe beruht und sich in erster Linie in der gemeinsamen Feier des Gebetes und der Eucharistie betätigt, Leiter auch der eucharistischen Liturgie gewesen seien. In der Tat geht das auch aus mehreren Texten des N. Test. und der *Didache* hervor. Die Apg. 13, 1 f. erzählt uns: „Es waren in der antiochenischen Kirche Propheten und Lehrer, Barnabas usw. Als sie nun dem Herrn die Liturgie hielten (λειτουργούντων) und fasteten, sprach das heilige Pneuma: . . .“ Nimmt man den Text, wie er da steht, so feiern die betr. Männer die „Liturgie“ eben in ihrer Eigenschaft als Propheten und Lehrer. Selbst wenn man die Vs. 3 erwähnte Handauflegung auf Barnabas und Saulus als eine Priesterweihe auffassen wollte (was aber mit Recht auch von kath. Exegeten abgelehnt wird), so folgt diese

¹⁰ Anders ist es natürlich etwa mit den Apg. 21, 9 genannten vier jungfräulichen Töchtern des Diakons und Evangelisten Philippos, die προφητεύουσαι waren (man beachte auch das Partizip), die schon als Frauen keine führende Stellung in der Gemeinde einnehmen konnten. Anders auch mit solchen, die nicht das Amt des Propheten hatten, sondern vorübergehend vom Pneuma ergriffen wurden; vgl. I Kor. 14, 24, wo der Fall angenommen wird, daß alle in der Ekklesia „prophezeien“. Vgl. auch Apg. 19, 6.

doch erst auf das Vs. 1 Berichtete. Jene Liturgie wird also von Propheten und Lehrern als solchen gehalten. „Liturgie“ bedeutet in der christlichen Literatur aber immer einen kultischen Dienst, was hier durch die Erwähnung des Fastens (und des Betens Vs. 3) bekräftigt wird. Noch näher an die Eucharistia heran führt uns die *Didache*. 10,7 verordnet sie: „Die Propheten laßt die Eucharistia halten, wie sie wollen.“ Immerhin könnte man hier, wenn man ganz vorsichtig sein will, an die Danksagung nach der Kommunion denken, deren Leitung dann den Propheten zustand. Doch auch dieser Ausweg versagt bei 13,2: „Sie (die Propheten) sind eure Hohenpriester.“ Zunächst soll das, wie oben bemerkt, das Anrecht der Propheten auf den Zehnten beweisen; aber dies beruht doch schließlich darauf, daß sie für die Gemeinde, wie der Hohepriester für Israel, das Opfer darbringen. Ganz klar bezeugt schließlich das Kap. 15 die Liturgiefeier, die hier sich auch als Eucharistiefeier ausweist, durch die Propheten. Kap. 14 hatte den Sonntagsgottesdienst geordnet, der in der Eucharistia besteht, die das Opfer der Gemeinde ist. Wenn nun Kap. 15 fortfährt: „Erwählt euch also (χειροτονήσατε οἱ υἱοὶ) Bischöfe usw.“ (Text s. oben), so sollen diese offenbar die Sonntags-Eucharistia halten; genau dasselbe Amt aber versehen die Propheten; also hielten auch diese die Eucharistia. Im Lichte dieser Erkenntnis werden wir auch 10,7 eher auf diese eigentliche Eucharistia d. h. das Opfergebet beziehen¹¹.

Die Tatsache einer Eucharistiefeier durch die urchristlichen Propheten ist also historisch gesichert. Ein Werturteil darüber zu fällen steht dem Historiker nicht zu, erst recht nicht, eine Tatsache zu leugnen, weil sie nicht gefällt. E. selbst scheint die Tatsache für möglich zu halten, behauptet aber, daß eine wahre Konsekration in einem solchen Falle nicht stattgefunden habe¹². Das historisch fest-

¹¹ Auch nach Ansicht der kath. Exegeten kann das Wort *λειτουργία* an diesen Stellen nur den Kult bedeuten; jede andere Deutung würde neueren Auffassungen entgegenkommen, wonach es eine kirchliche Auktorität mit bloßer Predigtgewalt gäbe. Vgl. auch H. Hemmer, *La doctrine des douze apôtres (H 114AXH)* (Rev. d'hist. et de litt. relig. 12 [1907] 193—239) S. 233: Die Propheten „interviennent dans les fonctions liturgiques du culte: ils célèbrent l'Eucharistie, ils improvisent l'action de grâces qui se prononce autour de la fraction du pain“.

¹² „Selbst angenommen, die *Didache* habe wirklich die Meßfeier der Propheten im Auge, so wäre damit höchstens ein Mißbrauch der damaligen Zeit berichtet, dessen sich vielleicht wirklich charismatisch Begabte, wie man möglicherweise aus den ignatianischen Briefen herauslesen kann, schuldig gemacht haben. Damit ist aber noch gar nicht gesagt, daß sie wirklich konsekrierten, ebensowenig wie man es von jenen sagen kann, die in betrügerischer, fingierter Weise heutzutage zuweilen den Priester spielen.“ Diese Gleichstellung der in der alten Kirche hoch angesehenen Propheten mit Schwindlern, die um des Geldes wegen sich als Priester gerieren, ist so grotesk, daß ein Eingehen darauf sich erübrigt; vgl. auch A. 8 und 11.

zustellen wird unmöglich sein. Aber E. kämpft auch nicht mit historischen Argumenten; er beruft sich auf das katholische Dogma, wonach nur der ordinierte Priester gültig die Eucharistie feiern könne. Er verschiebt damit die ganze Frage auf ein völlig anderes Gebiet. Es wäre richtiger gewesen, bei einer geschichtlichen Frage zunächst auf dem Boden der geschichtlichen Wissenschaft zu bleiben. Denn wenn der Katholik auch das Dogma als Norm der Wahrheit anerkennt, so wird er doch in wissenschaftlichen Streitfragen sich zunächst solcher Argumente bedienen, die innerhalb der Grenzen der betr. Wissenschaft liegen.

An sich ist es natürlich erlaubt, auch diese Frage zu stellen, wie das kirchliche Dogma sich zu der erwähnten urchristlichen Tatsache verhält. E. zitiert Heinrich, *Dogm. Theologie* (1881) I 769: „Unzulässig, falsch und verwerflich ist jede Auslegung der Hl. Schrift, welche mit den Dogmen der Kirche in Widerspruch steht. Dieses ist die äußerste und negative Schranke, welche ohne Sünde gegen den Glauben nicht überschritten werden kann. Steht also eine Auslegung offenbar mit einem förmlichen Dogma in Widerspruch, so ist sie häretisch.“ Prüfen wir, ob diese Forderung auf unseren Fall zutrifft.

Von vornherein ist nicht wahrscheinlich, daß ein Dogma — auch abgesehen davon, daß Wahrheit nicht gegen Wahrheit stehen kann oder, wenn es so scheinen sollte, sich beide Wahrheiten in einer Einheit finden müssen — eine Tatsache, die von der hl. Schrift und von urchristlichen Auktoren berichtet wird, ausschließen sollte. Erst recht kann die Kirche nicht eine solche Stellung einnehmen, nachdem sie selbst jene Tatsache anerkannt hat. Sie tat es zunächst, indem sie die hl. Schrift mit eben jenen Nachrichten in ihren Kanon aufnahm. Sie tat es auch noch in späterer Zeit in ausdrücklichen Aussagen. Das Konzil von Trient, auf das E. sich in erster Linie beruft, sagt Sess. XXIII cap. 4 [De ecclesiastica hierarchia et ordinatione]:

„... Quod si quis omnes Christianos promiscue Novi Testamenti sacerdotes esse, aut omnes pari inter se potestate spiritali praeditos affirmet: nihil aliud facere videtur, quam ecclesiasticam hierarchiam, quae est ut castrorum acies ordinata, confundere, perinde ac si, contra beati Pauli doctrinam, omnes Apostoli, omnes Prophetæ, omnes Evangelistæ, omnes Pastores, omnes sint Doctores.“

Das Konzil erkennt also deutlich an, daß die Ordnung der Apostel, Propheten usw. die Norm der jetzigen kirchlichen Hierarchie sei, da ihre Ausnahmestellung gegenüber dem Volke und ihre Gliederung zum Beweise dafür angerufen wird, daß in der Kirche immer eine den Laien übergeordnete und in sich geordnete Hierarchie sein müsse; jene müssen also selbst eine Hierarchie gebildet haben, die mit der bischöf-

lichen Hierarchie wesentlich verwandt, aber wegen der verschiedenen Benennung auch wieder von ihr unterschieden gewesen sein muß. Daß jene nach Ansicht des Konzils nicht Laien waren, geht klar aus dem Texte hervor, da ja die Propheten usw. den *omnes* d. h. den Laien gegenübergestellt werden, und da das Konzil gerade das Laienpriestertum der Protestanten ablehnen will. Wäre es wohl denkbar, daß das Konzil sich dabei gerade auf Laien, die im Urchristentum sich eine Stellung als Führer angemaßt hatten, berufen hätte!?¹³

Die Ostkirche hat in der eindringlichsten Art ihre Gedanken über das urchristliche Prophetentum und seine Priesterwürde ausgesprochen, u. zw. in der Bischofsweihe, im eigentlichen Weihegebet¹⁴:

„Herr, Kyrios, unser Gott, du hast uns durch deinen hochberühmten Apostel Paulus die Ordnungen der Stufen und Ämter gesetzlich festgelegt, damit sie an deinem heiligen Altare deinen ehrwürdigen und unbefleckten Mysterien dienen sollten, und zwar zuerst Apostel, zweitens Propheten, drittens Lehrer — du nun, Herr aller Dinge, erfülle auch diesen hier, der erwählt und würdig befunden wurde, das Joch des Evangeliums und die hohepriesterliche Würde auf sich zu nehmen, durch meine, des Sünders, Hand und durch die Hände der mitanwesenden Liturgen und Mit Bischöfe, durch die Gnade des heiligen Pneumas, mit Kraft, wie du deine heiligen Apostel und Propheten mit Kraft erfüllt hast, wie du Könige gesalbt und Hohepriester geweiht hast...“

Dieses schöne Weihegebet steht ganz im Strom der altkirchlichen Tradition: Apostel und Propheten feierten als Priester die hl. Mysterien, wie sie jetzt die Bischöfe feiern; sie waren die Hierarchen der werdenden Kirche.

Für E. ist trotz allem meine Feststellung, daß die Propheten keine Laien waren, „ein Spiel mit Worten“. „Die Propheten . . . benötigten weder noch besaßen [nach C.] die Ordination seitens eines Bischofs, waren also trotz ihrer pneumatischen Begabung einfache Laien. Es ist Dogma, daß nur ordinierte Priester und Bischöfe [d. h. ordiniert von einem Bischof, s. oben!] die Gewalt zu konsekrieren haben und von Anbeginn an hatten. Mit dieser von Gott geoffenbarten Glaubenswahrheit kann keine historische Tatsache in Widerspruch stehen“¹⁵. Hiermit kommen wir auf den eigentlichen Kern des E.schen Irrtums. Die Lösung liegt in seinen eigenen Worten verborgen. Denn wir fragen ihn daraufhin: Wie war es denn, als es noch keine Bischöfe gab? E. wird antworten: Da ordinierten die Apostel. Durchaus richtig; aber Apostel und Bischöfe sind nicht in jeder Hinsicht identisch. Es gab

¹³ Da es sich hier um eine Kundgebung des Trienter Konzils handelt, so widerspricht die Degradierung der Propheten zu „Laien“ durch E. der kirchlichen Feststellung.

¹⁴ *Großes Euchologion* Ausg. v. Nik. Papadopoulos (Athen 1927) 125.

¹⁵ Klerusblatt Nr. 48 S. 660.

also Männer, die nicht vom Bischöfe ordiniert waren, sondern vom Apostel. Das ist kein „Spiel mit Worten“, sondern theologisch und kirchenrechtlich ist hier durchaus eine Unterscheidung zu machen. Wie war es nun mit den Aposteln selbst? Sind sie von einem Bischöfe, überhaupt von einem (bloßen) Menschen „ordiniert“? Nein, sie sind von dem Gottmenschen eingesetzt, und wenn man bei den „Zwölfen“ auch von einer Art „Ordination“ sprechen wollte, was aber keineswegs sämtliche Theologen tun¹⁶, so trifft das sicher nicht auf Paulus zu, der im Galaterbrief gerade seine Einsetzung „nicht von Menschen und nicht durch den Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott Vater, der ihn von den Toten auferweckt hat“ (1, 1), so energisch verteidigt, und damit seinen Apostolat; denn er wäre ja nicht Apostel wie die anderen, sondern jenen untergeordnet, wenn er etwa von ihnen sein Amt überkommen hätte. Sein Evangelium ist „nicht menschengemäß; denn nicht von einem Menschen empfang ich es und wurde darin belehrt, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi“ (1, 12); man beachte das Wort „Offenbarung“ (nicht Einsetzung). Wäre das Dogma, das E. zitiert, in der Weise anzuwenden, wie E. es will, dann wären die Apostel auch nicht Priester; denn sie sind nicht vom Bischöfe ordiniert.

Die Entstehung der kirchlichen Hierarchie hat Clemens von Rom in seinem Briefe an die Korinther 42 ff. in schlichter Klarheit dargelegt:

„Die Apostel erhielten für uns das Evangelium von dem Herrn Jesus Christus¹⁷, Jesus Christus wurde von Gott uns gesandt. Christus also ist von Gott und die Apostel von Christus; beides geschah wohlgeordnet durch den Willen Gottes. Da sie nun den Auftrag empfangen und durch die Auferstehung unseres Kyrios Jesus Christus überzeugt und in dem Logos Gottes gefestigt waren, so zogen sie in der Sicherheit des hl. Pneumas aus und verkündigten die Frohbotschaft, daß das Königreich Gottes im Anzuge sei. Sie predigten in Orten und Städten und setzten ihre Erstlinge, nachdem sie sie im Pneuma geprüft hatten, zu Bischöfen und Diakonen der Gläubigen ein... Die Apostel erkannten durch unseren Herrn Jesus Christus, daß über das Bischofsamt Streit entstehen würde. Da sie dies vollkommen voraussahen, so stellten sie die vorher Genannten auf und gaben inzwischen die

¹⁶ Vgl. B. Bartmann, *Lehrbuch d. Dogm.*² (1911) 806: „daß Christus selbst diese Vollmachten unter Anwendung eines äußeren Ritus... übertrug, läßt sich nicht nachweisen. Es war das auch nicht erforderlich, weil er nicht an seine Sakramente gebunden war, ihre Wirkung vielmehr durch einen bloßen Willensakt hervorzubringen vermochte.“ Diese Lehre ist allgemein thomistisch: Thomas III q. 64 a. 3 in fine corporis: „Et quia causa non dependet ab effectu, sed potius e converso, ideo quarto ad excellentiam potestatis Christi pertinet, quod ipse potuit effectum sacramentorum sine exteriori sacramento conferre.“

¹⁷ Οἱ ἀπόστολοι ἡμῖν εὐηγγελίσθησαν ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰ. Χρ. Wörtlich = „Die Apostel bekamen für uns das Evangelium zu hören von unserem Herrn Jesus Christus.“ Harnack, *Das Schreiben der röm. Kirche an die korinthische* (1929) 35: „Die Apostel sind für uns mit dem Evangelium betraut worden vom H. J. Chr.“

Anordnung, daß, wenn diese etwa entschliefen, andere erprobte Männer ihren Dienst übernehmen sollten usw.“

Die Apostel wurden also unmittelbar von Gott durch Christus berufen und bedurften demnach keiner „Ordination“ d. h. einer Bestellung durch menschliche Vermittlung. Solche hätte ihre Stellung als unmittelbare Werkzeuge und Vertreter Christi zerstört. Das ist auch der Grund, weshalb Paulus mit solcher Energie eine Ableitung seiner apostolischen Gewalt von Menschen, und wären es selbst die Urapostel, bestritt. Anders ist es mit den Nachfolgern der Apostel. Sie sind Stellvertreter Christi nur durch die Apostel hindurch, bedürfen also der Ordination durch die Handauflegung der Apostel oder deren Nachfolger. Und so geht es durch die Jahrhunderte weiter. Nur die Handauflegung, die ein Bischof dem andern weitergibt, verbürgt die *successio apostolica*, durch die die Kirche die *una sancta catholica et apostolica* bleibt und mit ihrem Haupte, Christus, verbunden ist¹⁸. Die Göttlichkeit der Kirche wird also durch die apostolische *successio* gesichert, und deshalb kann die Kirche nicht von ihr absehen.

Wie stehen nun zu dieser klaren Ordnung: „Gott — Christus — Apostel — Bischöfe“ die Propheten? Sind sie nicht in diesem Aufbau ein störendes Element? Nein, wenn ihre Stellung richtig aufgefaßt wird. Dafür aber geben die oben angeführten Nachrichten der hl. Schrift uns den richtigen Fingerzeig. Wir sehen, daß Apostel und Propheten aufs engste zusammengehören. Die Apostel sind selbst auch Propheten; darauf deuten schon Stellen hin wie Matth. 5, 12; 10, 41; 23, 34 (vgl. Luk. 11, 49)¹⁹; Paulus hat die Gabe des Glossolalen und des Propheten: I Kor. 14, 18 f. Die Apostel stehen als die ersten Gesandten Christi und als die Gründer der Gemeinden an erster Stelle in der Führung der Kirche; gleich an zweiter aber (δεύτερον) kommen die Propheten. Beide zusammen: Apostel und Propheten, bilden das Fundament der Kirche, wie Paulus uns sagte. Beide sind unmittelbar von Gott berufen. Darauf deutet ihr Name: ἀπόστολος ist der von Christus Gesandte, προφήτης aber ist der „Sprecher, Verkünder“, der „Mund“ Gottes. Bei den unmittelbar von Gott berufenen Propheten eine „Ordination“ anzunehmen, wäre ebenso unrichtig wie bei den Aposteln; ihr Wesen, unmittelbare Werkzeuge Christi zu sein, würde dadurch zerstört werden. Ein Ordinierter ist nicht „Prophet“; wo Gott gewirkt hat, kann der Mensch nichts mehr zufügen. Die Ordinierten erhielten daher eine ganz neue Amtsbezeichnung; sie heißen weder „Apostel“ noch „Propheten“, sondern „ἐπίσκοποι“, ein Name,

¹⁸ Vgl. C. H. Turner, *Apostolic Succession* in den *Essays on the early history of the Church and the Ministry*, ed. by H. B. Swete (London² 1921) 93—214. Der anglikanische Verfasser steht der kath. Auffassung sehr nahe.

¹⁹ Vgl. Fascher, *ΠΡΟΦΗΤΗΣ* (1926) 182 f.

der auf ein Amt hinweist, aber nicht auf eine unmittelbare Gottesberufung²⁰.

²⁰ Auch kath. Forscher sprechen daher mit Recht von einer charismatischen Hierarchie oder charismatischen Ämtern. Funk-Bihlmeyer, *Kirchengeschichte*⁸ (1926) § 18: „Diesen (den Aposteln) standen charismatisch begabte Propheten und Lehrer ('Geistträger') zur Seite (I Cor. 12, 28 ff.; Apg. 13, 1; Eph. 4, 11; Did. 11, 13, 15). Diesen lag die Erbauung und weitere Belehrung der Gläubigen ob, während die eigentliche Missionierung den Aposteln zufiel... Auf der anderen Seite begegnen uns sodann in der Urkirche Episkopen, Presbyter und Diakonen... und diese durch Weihe (Handauflegung und Gebet) übertragene Ämter blieben, während die 'charismatischen' nach der Grundlegung der Kirche bzw. nach dem apostolischen Zeitalter allmählich teils verschwanden oder vielmehr in den 'bestellten' Ämtern aufgingen (Propheten, Lehrer), teils in dem Maß wenigstens zurücktraten, als das Christentum sich ausbreitete (Evangelisten)...“ — J. Schmidlin, *Katholische Missionsgeschichte* (Steyl o. J. [1924]) S. 48: „Es (Apostel, Propheten und Lehrer) waren die pneumatischen Ämter der charismatischen Ordnung, die im Unterschied zu den deutlich neben sie tretenden hierarchischen der Bischöfe, Priester und Diakone vor allem dem Worte dienten und der Gesamtkirche gegeben waren, um unter besonderer Einwirkung des Geistes dessen Wundergaben der ersten Christenheit und auch den Heiden zu übermitteln.“ S. 50: „Die Träger der charismatischen Urverfassung, die Apostel wie die Lehrer und Propheten wurden jedoch auch in ihrer Missionstätigkeit immer stärker abgelöst von Hierarchie und Klerus.“ — Alb. Koeniger, *Kath. Kirchenrecht* (1926) 19 (unter der Überschrift: II. Geschichtl. Übersicht): „Am auffälligsten und weitgehendsten aber äußerte sich Gottes Macht in Form der vielgestaltigen Charismen, die einem jeden Getauften in irgendeiner Art zuteil wurden (Mark. 16, 17; I Cor. 12, 7 ff.). Für Organisation und Recht spielen dieselben insofern eine Rolle, als charismatisch Begabte eine führende Stellung beanspruchten und ausübten. Namentlich gilt das von den Propheten (Prophetinnen), ... sowie von den ... Lehrern. Doch es ist nicht so, als ob 'der Geist' allein alles beherrschte; hatten sich ja die Apostel oder ihre Vertreter (Gemeinden) die Prüfung der als charismatisch auftretenden Propheten und Lehrer vorbehalten, und es wurden Erkennungszeichen für die wahren Wanderpropheten aufgestellt (I Cor. 14, 29; Did. 11, 5). Auch war man überzeugt, daß das Apostelamt selbst wie überhaupt alle kirchlichen Ämter in gewissem Sinn als 'Gnadengaben' anzusprechen seien.“ — H. Pfatschbacher, *Hellenismus und Christentum* (Theol. u. Glaube 21 [1929] 693—709) S. 707 f.: „neben den ... Episkopen, Presbytern und Diakonen mit ihrem bereits früher umschriebenen Wirkungskreis finden wir aber jetzt auch noch Propheten, Evangelisten, Doktoren. Das System dieser 'frei Berufenen' (im Gegensatz zu den für ständig Bestellten: Episkopen, Presbytern, Diakonen) stand und fiel mit dem Vorkommen der Charismen, war also nur vorübergehend. Mit dem allmählichen Verschwinden der Charismen und damit auch der charismatisch Begabten, insbesondere der 'charismatischen Hierarchie' (Propheten, Evangelisten, Doktoren...), Hand in Hand geht das Erstarken und Hervortreten der 'kirchlichen Hierarchie' (Bischöfe, Priester, Diakonen), die sich auf Ordination (und Jurisdiktionsgewalt) gründet, in den einzelnen Christengemeinden.“ — Vgl. auch Semeria (Barnabit), *Dogma, Gerarchia e Culto nella chiesa primitiva* (Rom 1902) S. 263: „La gerarchia ecclesiastica non ha esistito bella e fatta in tutte le sue parti come è oggi, coi suoi diaconi... preti... vescovi, fin dal giorno in cui, salito Cristo al cielo, discese lo Spirito Santo sugli Apostoli, si trovò stabilita la Chiesa... Gli Apostoli erano

Die Propheten bilden also eine den Aposteln in vielem gleichartige, wenn auch erst an zweiter Stelle kommende Klasse der urchristlichen Führer der Kirche. Nach den Texten scheint es, daß sie sich nicht selten in einer Gemeinde niederließen und dort den Dienst versahen, während die Apostel nach der Gründung der Kirchen weiterreisten, um andere Orte zu missionieren²¹. Sie bildeten also eine Ergänzung der Apostel und übernahmen in deren Abwesenheit die Führung. Andererseits ergibt sich aus dieser engen Zusammengehörigkeit der Apostel und Propheten, daß letztere mit den Aposteln verschwanden. Wohl hören wir noch bis zum Ende des 2. Jh. von kirchlichen Propheten; aber eine Führung der Gemeinden durch Propheten als solche hörte schon früher auf, und zwar fast gleichzeitig mit dem Sterben der Apostel. Sie hielten sich vielleicht noch kurze Zeit nach deren Tod, machten aber bald den ordinierten Amtsträgern, die schon von den Aposteln eingesetzt worden waren, Platz. Das allmähliche Aufhören der Charismen hatte schon die Apostel dazu geführt, amtliche Vertreter durch Handauflegung zu bestellen.

Aus dieser geschichtlichen Darlegung ergibt sich klar, daß die Forderung einer förmlichen Ordination durch einen (Apostel oder) Bischof auf die Propheten nicht zutrifft und nicht zutreffen kann. Unbedingt erfordert ist sie für die von den Aposteln eingesetzte bischöfliche Hierarchie, die nach der Gründerzeit der Kirche mit ihren Aposteln und Propheten die einzige objektive Hierarchie in Fortsetzung der apostolischen (und prophetischen) Auktorität darstellt. Die bischöfliche Hierarchie aber ruht ihrerseits wie die ganze Kirche „auf dem Fundamente der Apostel und Propheten“, leitet von jenen durch die *successio* ihre Gewalt ab. Die Apostel sind als unmittelbare Werkzeuge Christi die Quelle aller hierarchischen Macht der Kirche. Auf sie darf jene Forderung der „Ordination“ nicht angewandt werden. Aber auch nicht auf die Propheten, die wie jene unmittelbar von Gott berufen wurden, um den Aposteln beim Aufbau der Kirche zur Seite zu stehen. Daß übrigens auch sie bei der Einsetzung der bischöflichen Hierarchie mitwirkten, wenn auch nicht

tutto. La gerarchia ha, durante l'età apostolica, un vero e proprio sviluppo.“ S. 261: „Cominciamo dal N. T. . . . Qui nessun ricordo di diaconi (nel senso tecnico), preti e vescovi — ma un'altra, chiamiamola pur così, salvo a precisare meglio le cose in seguito, un'altra gerarchia di: 1° *apostoli* o propriamente detti, mandati cioè direttamente da Dio . . . o meno propriamente detti *apostoli ab homine* quali Barnaba, Marco, Timoteo; di 2° dottori . . . e 3° profeti quali Agabo, Giuda, Silas . . . Ma sarebbe opera cavillosa e vana voler ricondurre uno qualsiasi di questi gruppi od anche vari insieme ai gradi della nostra, della ufficiale gerarchia.“ (Sperungen von mir.)

²¹ Das wird in der Did. 11 ff. deutlich; vgl. besonders 13, 1 *προφήτης θέλων καὶ ὁ ἡσθαί πρὸς ὑμᾶς*; ferner 15, 2. Der Apostel dagegen muß nach 1—2 Tagen weiterziehen. Vgl. auch Fascher 186.

direkt wie die Apostel, so doch durch ihre prophetische Gabe, dafür haben wir noch Zeugnisse. Aus I Tim. 4, 14 (vgl. 1, 18) wissen wir, daß dem Timotheos das bischöfliche Amtsscharisma gegeben wurde durch „Prophetie unter Auflegung der Hände des Presbyteriums“. Und Ignatios Martyr, Bischof von Antiocheia, als Pneumatiker und Prophet aber zu den anderen Gemeinden auktoritativ sprechend, ist der glühendste Vorkämpfer der bischöflichen Auktorität:

„Wenn auch welche mich dem Fleische nach betrügen wollten, aber das Pneuma irrt nicht, da es von Gott ist. Es weiß, woher es kommt und wohin es geht, und bringt das Verborgene ans Licht. Ich schrie unter euch, ich rief mit lauter Stimme, mit Gottesstimme: Haltet euch an den Bischof und an das Presbyterium und an die Diakone. Jene aber vermuteten, ich sagte so, weil ich die Absplitterung einzelner vorhergesehen hätte. Zeuge aber ist der, in dem ich gebunden bin, daß ich es nicht aus Menschennatur erkannte. Das Pneuma aber verkündete mir dieses: Ohne den Bischof tut nichts, euer Fleisch bewahrt wie einen Tempel Gottes, liebt die Einheit, flieht die Spaltungen, seid Nachfolger Jesu Christi, wie er des Vaters!“²²

So hat das prophetische Pneuma bei Einsetzung und Festigung der bischöflichen Hierarchie in seiner Art mitgearbeitet, und der Satz Pauli von dem Ruhen der Kirche auf dem „Fundamente der Apostel und Propheten“ erhält dadurch eine weitere Ausdehnung.

Die Stellung der Propheten zur Eucharistie ist damit auch geklärt. Wenn sie als Gehilfen und Vertreter der Apostel Gemeinden zu leiten hatten, so mußten sie auch die Eucharistie halten, wie es denn auch die Dokumente bestätigen. Bei einem Stande, der in der Kirche so hohes Ansehen genoß und in der Rangordnung gleich nach den Aposteln kam, ist es von vornherein nicht anzunehmen, daß ihre Tätigkeit auf bloße Predigt beschränkt gewesen wäre. Eine solche Behauptung würde Gedanken viel späterer Zeit von einem bloßen Predigtamte in das Urchristentum hineinragen. Eher wäre ein ausschließlicher „Dienst des Wortes“ etwa bei dem, den Aposteln und Propheten nachgeordneten, Amte der „Lehrer“ anzunehmen; jedoch wissen wir nichts Näheres darüber. Und vergessen wir nicht, daß selbst die Diakone auch eine Aufgabe bei der Eucharistiefeier haben, wenn auch nur eine dienende.

Folgende Überlegung kann die Sachlage vielleicht noch mitbeleuchten. Auch innerhalb der bischöflichen Hierarchie ist die Eucharistia nicht dem Bischofe vorbehalten, sondern wird auch von den Presbytern gefeiert. Man scheint also in der Opferdarbringung nicht so sehr das jurisdiktionelle als das priesterliche Moment betont zu haben. Ja in bezug auf den Presbyterat finden sich auch in späterer

²² Philad. 7. Vgl. auch Eph. 20, 1; Rom. 7, 2; Trall. 5, 2 und dazu Joh. W. v. Walter, *Ignatios von Antiochien und die Entstehung des Frühkatholizismus* (R. Seeberg-Festschr. [1929] 105—118, bes. 108).

Zeit noch Zeugen der alten charismatischen Auffassung, wonach ein Mensch unmittelbar von Gott zum Amte des Presbyters berufen werden kann. So heißt es in den *Canones Hippolyti* 6, 43 ff. (Achelis S. 67):

„Wenn jemand würdig ist, wegen seines Glaubens vor dem Richterstuhle zu stehen und um Christi willen Strafe zu erdulden, hiernach aber begnadigt und freigelassen wird, so verdient ein solcher den priesterlichen Grad, und zwar nicht auf Grund einer vom Bischöfe erteilten Ordination. Sein Bekenntnis ist vielmehr seine Ordination. Nur wenn er Bischof wird, soll er ordiniert werden. Wenn jemand nur ein Bekenntnis (mit dem Munde) ablegte, aber nicht durch die Folter verletzt wurde, ist er des Priestertums würdig, muß jedoch durch den Bischof ordiniert werden... Denn obgleich er (durch das Bekenntnis mit dem Munde) nicht die formelle Weihe zum Priestertum empfangen, so hat er doch den Geist des Priestertums erlangt. Der Bischof soll darum jenen Teil des Ordinationsgebetes auslassen, in dem der heilige Geist auf ihn herabgerufen wird“²³.

Der hl. Cyprian hat die göttliche Berufung der *Confessores* zum Klerus auch anerkannt, wenn er auch von einer Ordination nicht absah; jedoch wurde das gewöhnliche Wahlverfahren bei den *Confessores* nicht eingehalten. So schreibt er in seinem 38. Briefe:

In ordinationibus clericis . . . solemus vos ante consulere et mores ac merita singulorum communi consilio ponderare. Sed expectanda non sunt testimonia humana, cum praecedunt divina suffragia. Aurelius . . . gemino hic agone certavit bis confessus et bis confessionis suae victoria gloriosus . . . Ita et dignitate excelsus est et humilitate submissus, ut appareat illum divinitus reservatum, qui ad ecclesiasticam disciplinam ceteris esset exemplo . . . Merebatur talis clericae ordinationis ultiores gradus et incrementa maiora . . . sed interim placuit, ut ab officio lectionis incipiat . . . hunc igitur . . . a me et a collegis, qui praesentes aderant, ordinatum sciatis.

Im Briefe 39 haben wir einen ähnlichen Fall:

. . . referimus ad vos Celerium fratrem nostrum virtutibus pariter et moribus gloriosum clero nostro non humana suffragatione, sed divina dignatione coniunctum. Qui cum consentire dubitaret ecclesiae, ipsius admonitu et hortatu in visione per noctem compulsus est, ne negaret nobis suadentibus. Cui plus licuit, et coegit; quia nec fas fuerat nec decebat sine honore ecclesiastico esse, quem sic Dominus honoravit caelestis gloriae dignitate . . .

Im 40. Briefe berichtet Cyprian, daß der Confessor

Numidicus presbyter adscribatur presbyterorum Carthaginiensium numero et nobiscum sedeat in clero . . . Et promovebitur quidem, cum Deus permiserit, ad ampliorem locum regionis suae, quando in praesentiam protegente Domino venerimus. Interim quod ostenditur fiat, ut cum gratiarum actione suscipiamus hoc Dei munus . . .

²³ Man beachte, daß der Bischof als der eigentliche Träger der kirchlichen Jurisdiktion immer ordiniert werden muß.

Der letzte Satz deutet darauf, daß Numidicus bald Bischof werden soll. Ein ähnlicher Fall wird bezeugt von Tertullian, *adu. Valentin.* 4:

Speraverat episcopatum Valentinus, quia et ingenio poterat et eloquio. Sed alium ex martyrii praerogativa loci potitum . . .

Einen Nachklang der alten unmittelbaren Gottesberufung finden wir noch im 5. Jh. in dem Leben des hl. Styliten Daniel²⁴. Der Kaiser Leo wünschte, daß der bei ihm hoch angesehene Heilige durch den Erzbischof Gennadios zum Presbyter geweiht werde. Dieser weigerte sich zuerst, stieg aber auf Drängen des Kaisers mit einigen Klerikern doch zur Mandra des Heiligen hinauf und bat Daniel, er möge ihn auf einer Leiter zu sich hinaufsteigen lassen. Der Heilige aber, der gemerkt hatte, daß der Erzbischof ihn weihen wollte, gab keine Antwort darauf.

„Und obwohl alle seine Genossen ihn gleichfalls baten, gestattete er es nicht [d. h. die Leiter anzulegen], und so ging der Tag dahin. Da nun die Volksmenge in der Sonnenhitze vor Durst verschmachtete und der Bischof sah, daß er nichts ausrichte, befahl er dem Archidiakonos, ein Gebet zu sprechen. Und er selbst trat auch hin und sprach Gebete und weihte so den Heiligen zum Priester, dann sagte er: Segne uns, Herr Presbyter, denn von jetzt ab bist du durch Gottes Gnade Priester. Während ich mein Gebet sprach, hat dir Gott von oben her die Hände zur Weihe aufgelegt! und das Volk schrie stundenlang: Würdig ist er! Danach vereinigten alle ihre Bitten mit dem Erzbischof: Nun laß die Leiter anlegen, denn was du vermeiden wolltest, ist doch geschehen. Und als der Heilige es gestattete, stieg der Erzbischof hinauf, in den Händen den Kelch mit dem heiligen Leib und dem kostbaren Blut des guten Mittlers Jesu Christi unseres Gottes. Und sie grüßten einander mit dem heiligen Kuß und reichten einer dem anderen die Kommunion. Dann zog der Erzbischof heim und ging in den Palast und meldete dem Kaiser alles, was geschehen war.“

Unsere Darlegung beweist, daß die dogmatischen Definitionen des Trienter Konzils nicht gegen das urchristliche Prophetentum und auch nicht gegen eine Eucharistiefeier durch jene angerufen werden können. Vielmehr stehen jene Dekrete durchaus im Einklang mit den historischen Nachrichten aus dem Urchristentum, wenn sie sich naturgemäß auch nicht mit geschichtlichen Dingen befassen. Denn was sagt das Tridentinum? Sess. XXII cp. 1 heißt es:

„(Christus) corpus et sanguinem suum . . . apostolis (quos tunc Novi Testamenti sacerdotes constituebat), ut sumerent, tradidit et eisdem eorumque in sacerdotio successoribus, ut offerrent, praecepit . . .“

²⁴ H. Lietzmann, *Byzantinische Legenden* (1911) S. 19 f. Der griechische Text lautet an der entscheidenden Stelle (ed. Delehaye in den Anal. Boll. 32 [1913] S. 159 f.), wie mir Herr Prof. L. freundlichst mitteilte: *Θεασάμενος ὁ ἐπίσκοπος οὐδὲν ἀνύει, ἐπέτρεψεν τὸν ἀρχιδιάκονον εὐχὴν ποιῆσαι. Αὐτὸς δὲ σταθεὶς καὶ ἐπενεξάμενος χειροτονεῖ διὰ τῆς προσευχῆς τὸν θάιον ιερέα καὶ ἔλεγεν· Εὐλόγησον ἡμᾶς, κύριε ὁ πρεσβύτερος· ἐκ τοῦ δεύρου ιερέως εἰ χάριτι Χριστοῦ· ἐμοῦ γὰρ εὐχὴν ποιήσαντος ὁ θεὸς ἀνῶθεν τὴν χεῖρα σοι ἐπέθηκεν· τοῦ δ' ἁγίου ἐπὶ πολλὰς ὥρας τὸ ἄξιον κραζόντων.*

Can. 2: „Si quis dixerit, illis verbis: 'Hoc facite in meam commemorationem', Christum non instituisse Apostolos sacerdotes aut non ordinasse, ut ipsi aliquae sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum, a. s.“

Folgende Stelle ist auch von Bedeutung: Sess. XXIII cp. 1:

„Cum igitur in Novo Testamento sanctum Eucharistiae sacrificium visibile ex Domini institutione catholica Ecclesia acceperit, fateri etiam oportet in ea novum esse visibile et externum sacerdotium... Hoc autem ab eodem Domino Salvatore nostro institutum esse atque Apostolis eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem eius..., sacrae litterae ostendunt et catholicae Ecclesiae traditio semper docuit.“

Dazu can. 1. Vgl. auch cp. 4 (Text s. oben S. 7).

Diese Texte zeigen deutlich, wogegen das Konzil sich richtet: gegen die protestantische Lehre, daß jeder Laie Priester sei und daß das Priestertum wesentlich in der Predigt bestehe (Sess. XXIII can. 1: „officium tantum et nudum ministerium praedicandi“). Das Konzil spricht nicht von den Anfängen der Kirche, sondern von ihrer ordnungsgemäßen Leitung. Es will keineswegs leugnen, daß es in urchristlicher Zeit einmal priesterliche Propheten gab; ja die zuletzt zitierte Stelle zeigt, wie wir oben schon bemerkten, deutlich, daß es die Propheten der Paulusstelle zur Hierarchie rechnet. Nicht „alle“ d. h. jeder Laie ist Prophet, sondern dieser steht dem Laien als Glied der Hierarchie gegenüber. Seit der Zeit der Apostel besteht diese, wie das Kapitel weiter ausführt, aus Bischöfen, Presbytern und Diakonen. Bezeichnend ist, daß das Konzil bei der Erwähnung der Konsekrationsgewalt nicht von Bischöfen und Presbytern spricht, sondern von den „Aposteln und ihren Nachfolgern im Priestertum“. Vielleicht wollte es mit Absicht nicht Bischöfe und Presbyter nennen, um nicht den Zeugnissen der hl. Schrift scheinbar zu widersprechen, die es selbst zitiert und die von einer anderen Bezeichnung der urchristlichen Hierarchie künden. Auf jeden Fall wollte es das eigentliche (*visibile et externum*) Priestertum gegenüber der protestantischen Ablehnung festhalten; und dieser dogmatischen Feststellung widerspricht das priesterliche Prophetentum in keiner Weise. Selbst wenn das Konzil die Konsekrationsgewalt den „Bischöfen und Presbytern“, nicht den „Aposteln und deren Nachfolgern im Priestertum“ zuspräche, wäre damit nichts gegen das urchristliche, priesterliche Prophetentum gesagt, da die hl. Synode nicht Geschichte lehren, sondern den für die Kirche gültigen Zustand sanktionieren wollte.

Auch der Einwand E.s: Das Dogma sei ewig, könne sich nicht ändern; das priesterliche Prophetentum aber sei gegen die dogmatische Festlegung des ordinierten Priestertums als des allein in der Kirche

gültigen, ist nicht durchschlagend. Die Antwort gibt das Tridentinum selbst Sess. XXIII cp. 1:

„*Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione coniuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit. Cum igitur in Novo Testamento sanctum Eucharistiae sacrificium visibile ex Domini institutione catholica Ecclesia acceperit, fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum sacerdotium, in quod vetus translatum est. Hoc autem ab eodem Domino Salvatore nostro institutum esse, atque Apostolis eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem eius, nec non et peccata dimittendi et retinendi, sacrae litterae ostendunt, et catholicae Ecclesiae traditio semper docuit.*“

Die erste Absicht des Konzils geht darauf, gegenüber dem Laienpriestertum der Reformation das sichtbare und äußere Priestertum festzuhalten. Dieses Priestertum aber kann sich in verschiedenen Formen ausgestalten. Im A. Bunde hatte es eine bestimmt ausgeprägte Form, im N. wurde es den Aposteln und deren Nachfolgern übergeben. Wie es im A. Bunde anders geordnet war als im N., so konnten auch die Anfänge der Kirche eine Ordnung für sich haben, wie sie ja auch von den Aposteln ausdrücklich bezeugt wird. Ein ordiniertes Priestertum des N. Bundes konnte es erst nach der Einrichtung der kirchlichen Amtsverfassung durch die Apostel geben. Die neutestamentliche Ordnung kennt seit der Einrichtung der bischöflichen Hierarchie nur diese als die in der Kirche allein zulässige. Dies ist auch der Sinn der *professio fidei Waldensibus praescripta* (Denzinger Nr. 424) und der Bestimmung des 4. Laterankonzils (ebda 430)²⁵.

²⁵ Zum Vergleiche weise ich hin auf die Lehre der Dogmatik über die persönliche Unfehlbarkeit und universale Jurisdiktion aller Apostel. Beide fielen nach Einwurzelung der episkopalen Verfassung fort, d. h. gingen nicht auf die Nachfolger über mit Ausnahme des Nachfolgers Petri. So wenig das vatik. Dogma von der Unfehlbarkeit des ex cathedra sprechenden Papstes jene Lehre der Dogmatik aufheben wollte, ebensowenig ist das Tridentinum gegen eine urchristliche Tatsache, die von der kirchlichen Tradition bezeugt ist.

Erst recht ist eine wissenschaftliche Behandlung urchristlicher Tatsachen nicht gegen das Dogma oder die kirchliche Disziplin gerichtet. Wenn Joseph Hörmann die Bußgewalt des orientalischen Mönchtums behandelt, ist er damit vielleicht ein Zerstörer der heutigen kirchlichen Bußpraxis? Die „Befürchtungen“ E.s sind wirklich unbegründet. Wie sollte heute bei der so klaren Formierung der Dogmen und der Disziplin der Hinweis auf eine urchristliche Tatsache in einer rein wissenschaftlichen Arbeit eine Bewegung zum Laienpriestertum befördern können! Wenn solche Schwärmereien einmal irgendwo auftauchen, so kommen sie aus ganz anderen trüben Quellen hervor. Jeder Dogmatiker würde es als ganz abwegig bezeichnen, wenn jemand solche Untersuchungen und Aufstellungen wie die oben genannten über die Unfehlbarkeit der Apostel deshalb als „gefährlich“ ächten wollte, weil man vielleicht solche Folgerungen daraus ziehen könnte. Ich bedaure, daß auch E. dieser Methode nachgegeben hat, wenn er glaubt, vor der Gefahr warnen zu müssen, „daß solche Ideen auch in Laienkreise dringen“, wenn er von einer „neuen“ Lehre spricht, während es sich um die Erwähnung einer uralten Tat-

Die Idee des Propheten ist die, daß ein Mensch vom Geiste Gottes so ergriffen wird, daß nicht mehr der Mensch als solcher, sondern Gott aus ihm spricht. So sagt z. B. Origenes, *Vom Gebet* 28, 8, daß die Propheten „nicht ihre eigenen Gedanken, sondern die göttlichen Ratschlüsse verkünden“. Hier leuchtet der enge Zusammenhang von Prophetie und Priestertum hervor; denn auch der Priester ist das Werkzeug Gottes. Ein Unterschied besteht jedoch darin, daß der Prophet unmittelbar von Gott ergriffen und erfüllt wird, während das Pneuma des Amtspriestertums durch die Handauflegung des Hierarchen gegeben wird, also durch menschliche Vermittlung, die freilich in letzter Linie auf der Kraft Gottes beruht. Die Weihe des katholischen Priesters ist noch heute Anerkennung der charismatischen Seite seines Berufes und damit ein Zeugnis dafür, daß in letzter Linie der Geist Gottes die Kirche regiert, wie es ja auch im Römischen Meßbuch heißt: *Deus, cuius spiritu totum corpus Ecclesiae sanctificatur et regitur*.

Wenn auch der Stand der priesterlichen Propheten seit dem Urchristentum keine praktische Bedeutung mehr für die Kirche hat²⁶, so können wir doch heute noch zuweilen einen Nachklang ihrer Tätigkeit für die Kirche vernehmen. Paulus spricht I Kor. 14 von der Prophetie als der Erbauung der Kirche und erwähnt dabei auch die Eulogia oder Eucharistia, die sowohl der Glossolale wie der Prophet in der Ekklesia sprechen kann. Paulus zieht eine prophetische Eucharistia vor, da sie von allen verstanden werden kann. Der *ιδιώτης*,

sache handelt; wenn er sagt, meine Anschauungen kämen einer Auflösung des Dogmas vom speziellen Priestertum „sehr weit entgegen“! E. erblickt in einer angsterfüllten Vision „Pneumatiker wie Pilze nach dem Regen emporschießen“ und sich im Meßgewand um die Altäre drängen, er sieht, wie die liturgische Bewegung „mit vollen Segeln in den Aftermystizismus hinein“ steuert, wie der katholische Priester zum „protestantischen Pastor“ degradiert wird, wie sich ein „Konventikelwesen“ der „liturgisch Erweckten“ bildet usw. Andere haben von diesen Gefahren nichts gemerkt, sondern ihre tiefe Verehrung und dogmatische Erfassung des Priestertums durch das liturgische Gebet ungeheuer verstärkt und vertieft gesehen. Ich selbst habe in meinen Schriften nicht selten den notwendigen Zusammenhang zwischen liturgischem Gebet und Priestertum (im speziellen Sinne) hervorgehoben, und in der Tat ist es ja eine Eigenschaft der Liturgie, daß sie im Gegensatz zu anderen Frömmigkeitsformen ohne das amtliche Priestertum gar nicht geübt werden kann.

²⁶ Bezeichnend für die Bedeutung der Propheten als Fundament der Kirche neben den Aposteln ist es, daß die Väter auch nach dem Erlöschen der urchristlichen Prophetie öfters so sprechen, als ob sie noch bestände; vgl. dazu A. Harnack, *Die Mission u. Ausbreitung des Christent.* ⁴ (1923) 355 A. 1 (b), wo mehrere Texte angeführt werden. — Ebda unter (m) Hinweis auf die Bezeichnung des hl. Polykarp durch seine Gemeinde (c. 16, 2) als *διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς, γενόμενος ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνη καθολικῆς ἐκκλησίας*. Die Bischöfe werden später allgemein — was hier von Polykarp ausgesagt wird — als Träger der apostolisch-prophetischen Auktorität in der Kirche bezeichnet.

d. h. der nicht geistbegabte Laie, spricht zu dieser Eucharistia sein Amen (Vs. 16). Man ist versucht, hier an die eigentliche Eucharistia des Abendmahls mit dem Amen des Volkes zu denken; doch kann es sich auch um andere Danksagungen handeln. Auf jeden Fall ist es bezeugt, daß der Prophet in der Gemeinde eine feierliche Eucharistia sprach, und die *Didache* zeigt uns, daß der Prophet die Eucharistia so halten konnte, wie er wollte, d. h. nach seiner Inspiration; und hier ist die Eucharistia im eigentlichen Sinne gemeint. Aber auch die Eucharistien (Präfationen) bei den andern großen Weißen der Kirche waren ursprünglich ein geistgeschenktes Gebet prophetischer Art. Auch nach dem Aufhören der prophetischen Charismata in der Kirche blieb gerade in der Liturgie noch ein weites Feld für das Wirken des Geistes. Am längsten hat die römische Kirche an der Improvisation der eucharistischen Gebete festgehalten; das Leonianum mit seiner Fülle wirklich „geistvoller“ Gebete zeigt uns noch das freie Walten des Geistes in einem Leo M. u. a. Wir dürfen also in den großen Weihegebeten der Liturgie einen fernen Nachklang der urchristlichen Prophetie erkennen; sie war demnach von großer Bedeutung für die Entstehung und Entfaltung der christlichen Liturgie.

Die Kirche, auferbaut auf dem Fundamente der Apostel und Propheten, erwähnt noch heute in ihrem Lobgesang *Te Deum* die Propheten des N. Testamentes zwischen den Aposteln und Märtyrern als die vorzüglichsten Glieder der Ekklesia:

Te gloriosus Apostolorum chorus,
 Te Prophetarum laudabilis numerus,
 Te Martyrum candidatus laudat exercitus,
 Te per orbem terrarum sancta confitetur Ecclesia.

Die Elevation in der Messe.

Von Peter Browe SJ (Frankfurt a. M.).

1. Die Elevation der Hostie.

Man versteht unter *elevatio* die Hochhebung der Hostie und des Kelches in der Messe. Während die *elevatio* beim Offertorium wohl erst im 13. Jh. aufkam und erst in späterer Zeit weitere Verbreitung fand, war die sog. *elevatio minor* bei den Worten *omnis honor et gloria*, die der Priester am Ende des Kanons spricht, schon im Frühmittelalter bekannt.

Über die Zeit, wann die *elevatio* der Hostie, die heute nach den Wandlungsworten stattfindet, entstand, ist viel geschrieben worden; mehrere Monographien suchten die Zeit und die Ursache ihrer Entstehung zu bestimmen und klarzulegen¹. Sicher ist, daß sie um die Mitte des 13. Jh. fast allgemein in der abendländischen Kirche in Übung war; ebenso sicher steht fest, daß sie vor dem Ende des 12. Jh. noch unbekannt war. Vor dieser Zeit erwähnt sie keine Rituale, kein Ordo irgendeiner Kirche oder eines Klosters, kein Schriftsteller. Weder der *Liber usuum* der Zisterzienser noch Johann von Avranches in seinem *Liber de officiis eccles.* (geschr. 1061/67), weder Bernold von Konstanz († 1100) in seinem *Micrologus* noch Stephan von Baugé († um 1140) noch Sicard von Cremona in seinem *Mitræle* (geschr. Ende 12. Jh.), die doch ausführlich über die Konsekration und ihre Zeremonien reden, machen die geringste Anspielung auf sie. Also ist die Meinung vieler Liturgiker, z. B. des Stephanus Durantus († 1589)², daß diese Hoch-

¹ Vgl. Claude de Vert, *Explicat. des cérémonies de l'Eglise* (Paris 1741) IV c. 27. Ant. Jos. Binterim, *Die vorzügl. Denkwürdigk. der Christl.-Kathol. Kirche* (1825/29) IV 3, 432. T. W. Drury, *Elevation in the Eucharist, its History and Rationale* (Cambridge 1907). H. Thurston, *Benediction of the Blessed Sacrament*; The Month 97 (1901) 587 und *Lifting the Host*, Tablet (1907 Oct., Nov.), übersetzt von M. Boudinhon, Revue du Clergé franç. 54 (1908) 535. E. Mangenot, *Dict. de théol. cath.* IV 2 (1920) 2321. F. Cabrol, *Dict. d'archéol. chrét.* IV 2 (1921), der noch andere Literaturangaben macht. Fulg. Schneider, *Cisterzienser Chronik* 39 (1927) 37. Ed. Dumoutet, *Le désir de voir l'hostie* (Paris 1926) 37; gegen ihn schrieb H. Thurston, *The origin of the elevation*; The Month 148 (1926) 204.

² *De ritibus eccl. cathol.* (Colon. Agripp. 1542) II c. 40 n. 2; dagegen schrieb Ioa. Bona, *Rer. liturg. libri duo* ed. Rob. Sala (Aug. Taurin. 1747/53) II c. 13 n. 11. Das Provinzialkonzil von Besançon (1571) teilte denselben Irrtum: *Morem verum*

haltung und Anbetung der Hostie auf die ältesten Zeiten der Kirche zurückgehe, unhaltbar; auch die früher fast allgemein, z. B. von Pierre Lebrun³ und Th. Fr. Simmons⁴, angenommene Ansicht, sie sei als Protest gegen die Häresie Berengars († 1080) eingeführt worden, ist unrichtig. Nur kann man sagen, daß ihre energische Bekämpfung eine Stimmung geschaffen habe, die die Einführung vorbereitete und begünstigte.

Die Untersuchung über die Frage, wann man anfang, die Hostie nach der Konsekration hochzuheben und dem Volke zu zeigen, wird durch eine andere Elevation erschwert, die man im 12. Jh. bei den Worten *accepit panem* machte und die man oft mit jener späteren verwechselte. Sie war eine Nachahmung der Geste des Herrn, die er bei jenen Worten machte, und entsprach ihrem Inhalt. Im *Micrologus*⁵ und von Honorius Augustodunensis († 1152)⁶ wird sie beschrieben. Mancherorts wurde die Hostie, während sie mit der linken Hand hochgehalten wurde, mit der rechten gesegnet. In einem *Speculum de mysteriis ecclesiae*, das fälschlich dem berühmten Hugo von St. Viktor zugeschrieben wurde, wird diese liturgische Geste folgendermaßen beschrieben: „Bei diesen Worten (*Qui pridie quam pateretur*) nimmt der Priester die Hostie, die jetzt noch gewöhnliches Brot ist, vom Altar, hält sie hoch und bezeichnet sie segnend mit dem Zeichen des Kreuzes“; wenn er sie dann wieder zurücklegt, spricht er die Wandlungsworte⁷. Schon Radulphus ardens († 1101) hatte diesen Ritus gekannt⁸, und der Biograph des hl. Hugo von Lincoln († 1200) nennt ihn eine kirchliche Sitte⁹.

hunc (Elevation nach der Konsekration) *ostendendi assistantibus sacramenti a primitiva ecclesia acceptum esse constat ex Dionysio Areopagita*. Hartzheim, *Concilia German.* VIII 56. Gemeint ist Ps.-Dionysius, *Hierarchia eccles.* III 2 u. 12, wo aber von einer Elevation keine Rede ist. Vgl. Jb. 6 S. 156 A. 18.

³ *Explicat. litt., hist. et dogmat. des prières et des cérém. de la messe* (Paris 1726) I 1, 554.

⁴ *The Lay Folks Mass Book*; Early Engl. Text Society 71 (London 1879) 281. Nach R. Pasté geht die Elevation auf das Konzil zurück, das 1050 in Vercelli gegen Berengar gehalten wurde; seine Beweise sind ohne Wert. *Riv. Lit.* 10 (1923) 246.

⁵ c. 15 *Deinde panis in manus accipitur et antequam reponatur in altare, benedicitur. Item et calix elevatus ante depositionem benedicitur*. PL 151, 987.

⁶ *Sacramentarium* c. 88; PL 172, 793.

⁷ PL 177, 370.

⁸ Homil. 47 in ep. et ev. dominic.; PL 155, 1836.

⁹ V. auct. Adamo, Hugonis capellano. *Cumque . . . ad eum pervenisset locum, ubi elevatam in altum hostiam benedicere moris est, mox in Christi corpus mystica sanctificatione convertendam, cuiusdam clerici oculos superna clementia dignata est aperire etque sub specie infantis parvuli Christum suum demonstravit mundissimis digitis s. praesulis reverentissime contrectari.* — *Rerum Brittan. medii aevi script.* XXXVII 236.

Nach dem Erzbischof Hildebert von Tours († 1133)¹⁰ und dem Bischof Stephan von Autun († um 1140)¹¹ wurden über die hochgehobene Hostie die Wandlungsworte gesprochen.

Die heutige *elevatio* nach der Konsekration der Hostie wird wohl zum erstenmal¹² in einem Synodalstatut des Pariser Bischofs Odo von Sully (1196—1208) erwähnt. Nachdem er die Priester ermahnt, vor der Konsekration die Hostie nur bis in Brusthöhe emporzuhalten, so daß sie vom Volke nicht gesehen werden könne, ordnet er an, daß sie nach den Wandlungsworten so weit erhoben werde, „daß sie allen sichtbar sei“¹³.

Welches war der Grund, der den Bischof zu dieser Verordnung veranlaßte?

¹⁰ *Carmen de officio missae*; PL 171, 1186.

*Panis in hoc verbo, sed adhuc communis, ab ara
Sumitur et sumptum tollit utraque manu.
Nec prius in mensam demittit quam tua, Christe,
Verba repraesentans explicet ista super...
Hic levat et calicem signatque nec ante reponit
Quam super auctoris verba retractet ita...
Presbyter idcirco, cum verba venit ad illa,
In quibus altari gratia tanta datur,
Tollit utrumque notans quod fit communibus escis
Altior et quiddam maius uterque gerat.*

¹¹ *De sacramento alt. c. 13. Dum haec verba profert, sumit panem de altari et elevatum facto signaculo crucis benedicit et postea... super corporale deponit... O insigne miraculum... Quod sacerdos elevat, non deponit... Elevatus est de altari panis communis, deponitur caro Christi immortalis. — Magna biblioth. veterum patrum* (Colon. Agripp. 1618/22) X 418.

¹² Im Leben des hl. Bischofs Elphegus von Canterbury († 1012) heißt es, sein Körper sei infolge seiner Ascese so mager gewesen, *ut cum manus cum sacramento tensas in altum porrigeret, per medias palmarum iuncturas claritas aëris perspicere posset*. PL 149, 378. Das ist wohl von der *elevatio* nach dem Kanon zu verstehen. Nur zwei Stellen sind mir bekannt, die eindeutig von der *elevatio* nach der Wandlung handeln. Die eine steht in der Biographie des hl. Bischofs Sigfrid († Mitte 11. Jh.) in Schweden, die aber aus einer viel späteren Zeit stammt. *Scriptores rer. Suecicarum med. aevi* (Upsala 1818/28) II 367. Die andere findet sich in einem Karthäuserstatut, das Edm. Martène in die Mitte des 12. Jh. verlegt. *Dicto autem „Hoc est corpus meum“ elevatur hostia, ita ut possit videri, et pulsatur campana uno ictu aut pluribus in missis tantum conventualibus. — De antiquis eccl. ritibus* (Bassani 1788) I c. 4 a. 12 ordo 25. — Diese Zeitbestimmung ist ein Irrtum; es muß das Dekret aus dem J. 1222 gemeint sein: *Dicto autem „Hoc est corpus meum“ elevatur hostia, ita ut possit videri, et pulsatur campana*. Carol. Le Couteulx, *Annales ord. Carthus.* (Monstrolii 1887/91) III 469. Dieses Dekret ist auch in die sog. *Statuta antiqua* von 1259 übergegangen. PL 153, 1137.

¹³ c. 28 *Praecipitur presbyteris, ut cum in Canone missae inceperint: „Qui pridie“, tenentes hostiam, ne elevent eam statim nimis alte, ita quod possit ab omnibus videri a populo, sed quasi ante pectus detineant, donec dixerint: „Hoc est corpus meum“, et tunc elevent eam, ut possit ab omnibus videri*. Mansi, *Concilia* XXII 682; PL 212, 65.

Im 12. Jh. war die Frage umstritten, ob die Verwandlung der Hostie sofort nach den über sie gesprochenen Worten *Hoc est corpus meum* eintrete oder erst, nachdem auch der Wein konsekriert worden sei. An der Pariser Universität wurde sie, wie es scheint, besonders eingehend erörtert. Die Professoren Petrus Comestor († 1178)¹⁴ und Petrus Cantor († 1197)¹⁵ waren im Gegensatz zu den meisten anderen Theologen der Meinung, daß auch die Transsubstantiation des Brotes erst nach der Konsekration des Weines stattfinde. Auch der Pariser Bischof Moritz von Sully (1160—1196) und der englische Bischof Giraldus¹⁶, der in Paris bei Petrus Comestor Vorlesungen gehört hatte, waren dieser Ansicht. Innozenz III. († 1216) sprach sich unentschieden aus¹⁷; die Zisterzienser dagegen waren durch ein Ordensstatut verpflichtet, der gegenteiligen Ansicht zu folgen¹⁸. Auch der Erzbischof Stephan Langton von Canterbury, der bis 1207 in Paris Theologie gelehrt hatte, schrieb um 1210 an den Zisterzienserabt von Heisterbach, „es sei sein fester Glaube, daß gleich nach den Worten *Hoc est corpus meum* die Verwandlung des Brotes in den Leib Christi vor sich gehe;

¹⁴ Vgl. Magenot, a. a. O.; R. Thurston, *Tablet* (1907) 603 und *Catholic Encyclopedia* V 380; E. Dumoutet 38, 48.

¹⁵ *Summa de Sacramentis: Dicimus ista verba „hoc est corpus meum“ efficacia ad transsubstantiandum panem in corpus et ista „hic est sanguis meus“ ad transsubstantiandum vinum in sanguinem, sed tamen non statim per prolationem priorum verborum fit transsubstantiatio, sed tunc demum cum utraque clausula completa fuerit, fit utriusque transsubstantiatio tam panis quam vini, tunc sub utraque specie totum corpus quam sanguis; illa autem verba ita coexpectant se et suos effectus communiunt ut non habeant suam efficaciam nisi coniunctam.* Bibliothèque Nationale, ms. lat. 9593; zitiert von E. Dumoutet, a. a. O. 38. Petrus Cantor kam zu dieser Ansicht durch folgenden Syllogismus. Im Leib Christi ist auch sein Blut gegenwärtig; das Blut Christi aber wird nur gegenwärtig durch die Worte *Hic est calix* . . .; also können die Worte *Hoc est corpus meum* erst nach der Konsekration des Weines wirksam werden.

¹⁶ *Gemma eccles. I c. 8 und c. 46; Rerum Britt. medii aevi script. XXI 2.* Von Giraldus erfahren wir, daß Petrus Comestor und Moritz von Sully diese Ansicht vertraten.

¹⁷ *De ss. alt. myst. IV c. 22 u. 24; PL 217, 872.* Die späteren Theologen sind alle der Ansicht des Petrus Cantor entgegengetreten, wenn sie ihr auch einige Probabilität nicht absprachen. Daß gleich nach den Worten *Hoc est corpus meum* die Verwandlung eintritt, ist nach dem Kanzler Joh. Gerson († 1429) *opinio quae probabilior apud multos habetur*. — *Compendium theol.; Op. omnia* (Hagae Comitum 1728) I 271. — Noch in vielen franziskanischen Meßrubriken des 16. Jh., z. B. in einem *Missale Romanum* von 1507, findet sich der Satz: *Apud aliquos magistros dubium est utrum confectio in una specie possit fieri sine confectione in alia specie, licet plures non dubitent quin bene fiat et possit fieri.* J. W. Legg, *Tracts on the Mass*; Henry Bradshaw Soc. 27 (London 1904) 116.

¹⁸ *Quid si post benedictionem panis vinum per negligentiam non esset in calice? Ex consuetudine ordinis nostri cogimur credere ibi esse corpus Chr., quia benedictionem panis non repetimus, sed calicis tantum.* — *Dialogus miraculorum*, hg. von Jos. Strange (Coloniae 1851) IX c. 27.

deshalb bete er auch die Hostie, gleich nachdem er sie zurückgelegt, demütig an¹⁹.

Einige neuere Autoren, wie Thurston und Mangenot, meinten nun, daß Odo von Sully diese Streitfrage gekannt habe und durch sein Dekret entscheiden wollte und deshalb anordnete, daß die Hostie gleich nach den Worten *Hoc est corpus meum* dem Volk gezeigt und angebetet werden sollte. Mit Recht haben Dumoutet und Wilmart²⁰ diese Ansicht zurückgewiesen; nirgendwo findet sich die leiseste Anspielung, daß diese *elevatio* mit jener Lehre einiger Pariser Theologen im Zusammenhang stehe. Manche Priester hielten, wie auch noch später, die nicht-konsekrierte Hostie nicht bloß bis an die Brust, sondern so hoch, daß die Gläubigen sie sehen konnten und dann aus Unkenntnis anbeteten; diese Abgötterei wollte der Bischof verhindern und befahl deshalb, ihnen erst die konsekrierte Hostie zu zeigen.

Diese neue *elevatio* der Hostie setzte sich ziemlich rasch durch. Sehr früh haben sie, wie es scheint, die Zisterzienser angenommen. Das Generalkapitel vom Jahre 1210 erließ die Bestimmung: „Bei der Hochhebung des Herrenleibes sollen alle solange knien, bis der Priester nach der Konsekration des Blutes seine Hände ausbreitet“²¹; dieselbe

¹⁹ In den zwischen 1225 und 1237 geschriebenen *Libri miraculorum* erzählt Cäsarius von Heisterbach von einer frommen Frau in Brabant, die während der Messe Visionen hatte. *Cumque hostiam exaltaret (sacerdos quidam bonae vitae), vidit duos angelos mirae pulchritudinis utpote filios lucis ei hinc inde assistere, brachia sustentare et, cum hostiam deponeret, manicas utriusque manus, ne quid eas tangeret, valde decenter restringere. Qui etiam inclinato capite, elevatis manibus cum summa reverentia depositam adoraverunt. His concordant quidam sacerdotes, qui hostiam adorando deponunt, Christi corpus ibi credentes. Eandem consuetudinem habet magister Stephanus, archiepiscopus Cantuariensis, qui nullo theologo huius temporis inferior scientia esse dinoscitur. Interrogatus a domino Henrico, abbate nostro, si post haec verba: „Hoc est corpus meum“ statim fiat transsubstantiatio panis scilicet in corpus Christi, respondet: „Hoc credo, in hac fide moriar; unde, cum hostiam depono, supplex illam adoro.“ Hoc commemoravi propter quosdam, qui quibusdam scriptis Petri Cantoris pertinacius adhaerentes dicunt, tunc primum panem transsubstantiari, quando benedictio calicis completa est. Quod omnino videtur absurdum et consuetudinis s. ecclesiae contrarium, quae in elevatione hostiae procidens adorat. — Libri VIII miraculorum, hg. von Al. Meister; Röm. Quartalschr.: f. christl. Alt. u. f. Kirchengesch., 13. Suppl. (Rom 1901) I c. 4. Stefan Langton hat über die Hochhebung des Leibes Christi 1222 auch ein Dekret erlassen; unten Anm. 43.*

²⁰ *Tradit. littér. et textuelle de l'Adoro te devote*; Recherches de théol. anc. et médiévale 1 (1929) 30.

²¹ *In elevatione Corporis dominici omnes petant veniam et tamdiu sic maneant, donec post consecrationem sanguinis sacerdos elevet manus suas.* Martène, *Thes. nov. anecdotorum* (Parisiis 1717) IV 1308. Für das Dekret: *Quando campana pulsatur in elevatione hostiae salutis, omnis (!) petant veniam praeter eos qui sunt in dormitorio*, gibt Martène (ebda 1246) das J. 1152 an. Das muß ein Irrtum sein; in dem bald nach 1119 abgefaßten *Liber usuum*, der auch den Meßritus eingehend beschreibt, wird weder die eine noch die andere *elevatio* erwähnt;

elevatio setzte auch das Generalkapitel von 1215 voraus²². Daß damit wohl die neue *elevatio* gemeint ist, geht aus dem Dekret von 1232 hervor, das dieselben Ausdrücke gebraucht²³; daß aber um diese Zeit noch die alte *elevatio* in dem Dekret eines Generalkapitels gemeint sein sollte, ist nicht wahrscheinlich. Auch der Dichter der *Queste del Saint Graal*, der enge Beziehungen zu den Zisterziensern hatte und ihren Ritus gut kannte²⁴, erwähnte ums J. 1220²⁵ die neue Art und sprach von dem Heben und Vorzeigen des Leibes des Herrn²⁶. Der Zisterzienser Cäsarius von Heisterbach kommt einigemal auf die *elevatio* zu sprechen; vielleicht versteht er aber darunter die ältere Art, während der Hochhebung selbst die Konsekrationsworte zu sprechen²⁷. Auch der Zisterzienserkardinal Guido wird diese ältere Art gemeint haben, als er 1201 in Köln das Dekret erließ, daß das Volk bei der Hochhebung der Hostie auf das Glockenzeichen hin niederknien und bis nach der Konsekration des Kelches in dieser Stellung verharren sollte²⁸.

Wann in den anderen Orden die neue Rubrik eingeführt wurde, ist nur ausnahmsweise bekannt; es wird wohl in den ersten Jahr-

dagegen bestimmen die um 1150 entstandenen oder aufgezeichneten Rubriken, daß der Priester die Hostie vor der Konsekration *paulo altius* emporhalten solle. Ph. Guignard, *Les Monum. primitifs de la règle Cisterc.*; Anal. Divionensia (Dijon 1878) 145.

²² *Quando minor campana pulsatur in elevatione hostiae salutaris in missis de conventu omnes qui pulsationem audierint, flectant genua praeter eos qui in dormitorio fuerint, orationem quam inspiraverit Deus facientes.* Martène a. a. O. 1314.

²³ *In elevatione hostiae salutaris, consecratione peracta, hostia aliquantulum elevetur ut videri possit.* Ebda 1354.

²⁴ Alb. Pauphilet, *Études sur la Queste del S. Graal, attribuée à Gautier Map* (1921) 54.

²⁵ *Lors fit Josephes (der Sohn des Josef von Arimathäa) semblant que il entrast ou sacrement de la messe. Et quand il ot demoré un poi, si prist dedenz le saint Vessel une oublee qui est fete en semblance de pain. Et au lever que il fist descendi de vers le ciel une figure en semblance de l'enfant, et avoit le viaire ausi rouge et ausi embrasé come feu; et se feri ou pain, si que cil qui ou palés estoient virent apertement que il pains avoit forme d'ome charnel. Et quant Josephes l'ot grant piece tenu, si le remist ou saint Vessel. — La Queste del S. Graal, éd. par Alb. Pauphilet; Les classiques franç. du moyen âge 33 (1923) 269.*

²⁶ *Et quand vit (Parzival) a cel point que li prestres volt lever le cors Nostre Seignor si se dreça en son lit en seant cil qui se gisoit et descovri son vis. Et ce est uns hons molt anciens et vielz et chanut et ot une corone d'or en sa teste ... Et quand Perceval le regarde, si voit qu'il a le cors plaié et navré ... Et quand ce avint que li prestres mostra apertement le cors Ihesu-christ, il tendit les mains encontre et commença à crier: „Biaus douz pères, ne m'oubliez mie de ma rente.“* Ebda 82.

²⁷ Oben S. 24.

²⁸ *Ut ad elevationem hostiae omnis populus in ecclesia ad sonitum nolae veniam peteret.* Caesarius von Heisterbach, *Dialogus* (ob. Ann. 18) IX c. 51. Von ihm hat der Zisterzienser Alberich diese Nachricht in seine Chronik übernommen. MGH Script. XXIII 877.

zehnten des 13. Jh. geschehen sein; mindestens seit dem J. 1222 war sie bei den Karthäusern in Gebrauch²⁹.

Auch beim Weltklerus fand sie rasche Verbreitung. Die englischen Diözesanstatuten von London (1215—1222)³⁰, Coventry (1237)³¹ und Worcester (vor 1240)³², die schottische Synode von Musselburgh (1242)³³ und die spanische von Lerida (1238—1247)³⁴ regelten ihren Ritus. Papst Honorius schrieb 1219 an die Bischöfe Englands oder Irlands: „Alle Priester sollen häufig das Volk belehren, daß sich jeder in dem Augenblick, da in der Messe die heilbringende Hostie emporgehalten wird, ehrfürchtig verneigen solle; auch soll er das tun, wenn der Priester sie zu einem Kranken bringt“³⁵.

Die großen Scholastiker dieses Jahrhunderts sprachen fast alle von dieser *elevatio* des Leibes Christi³⁶; Albert d. Gr. († 1280) nannte sie „einen allgemeinen Gebrauch der Kirche“³⁷. Ähnlich wie Cäsarius von Heisterbach³⁸ beweist der hl. Thomas aus ihr, daß die Verwandlung des Brotes gleich nach den Worten *Hoc est corpus meum*, nicht erst

²⁹ Anm. 12.

³⁰ c. 39 *Caveant sibi sacerdotes ne elevent hostiam, sed caute teneant eam ante pectus suum, quousque protulerunt hec verba: „Hoc est corpus meum“; quia si forte prius elevent, circumstantes potius creaturam adorarent quam creatorem.* Diese Londoner Statuten wurden veröffentlicht von R. M. Woolley, *The English hist. review* 30 (1915) 293.

³¹ *Hic (Christus) in terris quotidie videtur, dum per manum sacerdotis quotidie elevatur, et cum hominibus conversatur, dum in pixide modica in loco humili ponitur... Unde praecipimus, quod in elevatione eucharistiae, quando ultimo elevatur et magis in altum, tunc primo sonet campanella.* Mansi, *Concilia* XXIII 430.

³² *Cum autem in celebratione missae corpus Domini per manus sacerdotum in altum erigitur, campanella pulsetur... Quod autem a religiosis illis quoad elevationem, ut videri possit ab astantibus, observari praecipimus, qui non servaverunt, ut dicitur, hactenus hoc statutum.* Ebda 528.

³³ Alph. Bellesheim, *Gesch. der kath. Kirche in Schottland* I (1883) 231.

³⁴ *Praecipimus presbiteris ut, cum inceperint canonem „Qui pridie“ etc., tenentes hostiam in manibus, non statim elevent nimis alte, set ante pectus teneant donech dixerint: „Hoc est enim corpus meum“ et tunc elevent ut possit videri ab omnibus.* J. L. Villanueva, *Viage literario á las iglesias de España* (Madrid 1883 f.) XVI 305.

³⁵ *Sacerdos vero quilibet frequenter doceat plebem suam, ut, quum in celebratione missarum elevatur hostia salutaris, quilibet se reverenter inclinet, idem faciens, quum defert presbyter ad infirmum.* E. Martène a. a. O. (Anm. 21) I 877; auch in die Dekretalen Gregors IX. aufgenommen, III 41 c. 10.

³⁶ Wilhelm von Auxerre († um 1230), *Summa de officiis eccles.: Quo facto sacerdos elevat Corpus Christi ut omnes fideles videant et petant quod prosit ad salutem.* Ms. lat. 14 145 der Pariser Nationalbibliothek, zitiert von E. Dumoutet a. a. O. 49. Alexander von Hales († 1245) sagt: *Consequenter a sacerdote cum mediocri inclinatione corpore domini adorato... debet elevari reverenter ita quod a circumstantibus possit videri.* IV q. 37 membr. 2 a. 4.

³⁷ *Videmus quod universalis usus ecclesiae habet, quod facta consecratione elevatur hostia, a populo videnda et adoranda.* IV d. 13 a. 18; vgl. *de sacr. euch.* VI tract. 2 c. 3.

³⁸ Anm. 19.

nach der Konsekration des Weines stattfinden müsse; „der Priester würde ja sündigen und das Volk zur Abgötterei verführen, wenn er die Hostie, die noch gar nicht der Leib Christi wäre, emporhölbe und anbeten ließe“³⁹.

In manchen Kirchen mag es länger gedauert haben, bis diese neue *elevatio* angenommen wurde; vermutlich ist sie in den feierlichen Pontifikalhochämtern, in die man nur ungern eine Neuerung aufnahm, später eingeführt worden als in den anderen Messen; ein Pontifikale des Erzbischofs Christian von Mainz (1249—1251) kennt sie noch nicht⁴⁰.

Zusammenfassend wird man sagen können, daß sie um die Mitte des 13. Jh. ziemlich allgemein verbreitet war, ohne aber durch ein allgemeines Gesetz vorgeschrieben zu sein. Allerdings bestand auch in dieser Zeit die andere *elevatio* vor den Wandlungsworten oder während der Konsekration an vielen Orten noch weiter, und manche Priester haben sie nur ungern aufgegeben⁴¹. Wenn in einem Dekret oder bei einem Schriftsteller von *elevatio* die Rede ist, kann man oft nicht entscheiden, welche gemeint ist. So konnten moderne Autoren die Verordnung Honorius' III. (1219) auf die ältere *elevatio* beziehen, und auch von den Synoden von Salisbury 1217⁴² und Oxford 1222⁴³ kann, wenn man den Wortlaut der Dekrete allein ansieht, zweifelhaft sein, ob sie die eine oder die andere gemeint haben; da aber einige gleichzeitige englische Synoden sicher von der neueren Art reden, so ist anzunehmen, daß man es auch in Salisbury und Oxford so verstanden hat.

Gegen die ältere *elevatio* kämpften seit Odo von Sully bis ins Spätmittelalter hinein Synoden und Theologen an. Vor der Konsekration, sagt darüber das unter dem Einfluß und mit Hilfe des hl. Bonaventura geschriebene *Speculum disciplinae ad novitios*, „soll die Hostie nur wenig und behutsam hochgehoben werden, so daß man sie nicht sehen kann, damit Einfältige sie nicht anbeten. Nach der Konsekration soll man sie mit beiden Händen emporhalten, so daß sie allen sichtbar ist.

³⁹ I ad Corinth. c. 11 lect. 6.

⁴⁰ Dagegen kennt es die ältere Art. „*Qui pridie quam pateretur.*“ *Hic levat hostiam.* „*Accipit panem . . . Hoc est corpus meum.*“ *Hic deponat hostiam.* E. Martène, *De ant. eccl. rit.* I c. 4 a. 12 ordo 17.

⁴¹ Vgl. E. Dumoutet a. a. O. 42.

⁴² *Moneantur laici quod reverentur se habeant in consecratione eucharistiae et flectant genua, maxime in tempore illo quando post elevationem eucharistiae hostia s. dimittitur.* Mansi, *Concil.* XXII 1119. Mit denselben Worten ein Konzil aus dem 13. Jh., dessen Ort und Zeit unbekannt sind. E. Martène a. a. O. (Anm. 21) IV 155.

⁴³ *Frequenter moneantur laici, ut ubicunque videant corpus Domini deferri, statim genua flectant . . . , et hoc maxime fiat tempore consecrationis in elevatione hostiae, quum panis in verum corpus Chr. transformatur et id, quod est in calice, in sui sanguinem mystica benedictione transformatur.* Mansi, *Concil.* XXII 1176.

Die Priester sollen sie in Ruhe hochheben und zurücklegen und weder vorher noch nachher küssen“⁴⁴.

„Die Hostie soll vor den Wandlungsworten nicht emporgehalten werden,“ sagt eine Trierer Synode von 1227⁴⁵. Ähnliche Verordnungen erließen die Bischöfe von Lerida 1238—1247⁴⁶, Sisteron 1241—1250⁴⁷, Valencia 1255⁴⁸, Passau 1260—1264⁴⁹, Köln um 1279, Lüttich 1288⁵⁰, Würzburg 1298⁵¹, Cambrai um 1300⁵², Augsburg 1321⁵³, Freising 1337⁵⁴ und 1440⁵⁵, Meaux 1346⁵⁶, Autun 1468⁵⁷ u. a. m. Der Grund war, wie um 1215 die Synode von London sagte, die Gefahr der Abgötterei, „daß ein Geschöpf anstatt des Schöpfers angebetet wird“⁵⁸.

Die orientalischen Kirchen kennen diese *elevatio* nach den Wandlungsworten nicht⁵⁹, was den Pilgern in Cypern und im Hl. Lande sehr auffiel. Der Augustinereremit Jakob von Verona, der seine Pilgerreise vom J. 1335 beschrieben hat, sagt von den Georgianern und

⁴⁴ I c. 17; *Op. omnia Bonav.* (Quaracchi) VIII 600.

⁴⁵ Joh. Jac. Blattau, *Statuta synod. . . . archidioecesis Trevir.* (Aug. Trevir. 1844) I 16; Mansi, *Concilia* XXIII 27.

⁴⁶ Oben Anm. 34.

⁴⁷ E. Martène a. a. O. (Anm. 21) IV 1081.

⁴⁸ *Et cum inceperint „Qui pridie“, non statim elevent manus alte, sed ante pectus teneant donec dixerint: „Hoc est corpus meum“ et tunc elevent caute, ita ut possit videri ab omnibus, quia tunc est ibi corpus Chr., et praedicetur populo quod tunc omnes flectant genua et adorent corpus.* Mansi, *Concil.* XXIII 890.

⁴⁹ *In elevacione corporis domini campana pulsetur, ut omnes fideles Christi genua flectant nec ante hostia elevetur in altum nec ante campana pulsetur quam hec verba dicantur: „Hoc est corpus meum.“* — Archiv f. kath. Kirchenrecht 84 (1904) 458.

⁵⁰ Kölner Synode c. 7 *Nullus sacerdos elevet hostiam ad ostendendum populo, nisi postquam dixerit haec verba: „Hoc est enim corpus meum.“ Et pulsetur nola tribus ictibus ex una parte, ut fideles qui audierint, ubicumque fuerint, veniant et adorent.* Mansi, *Concilia* XXIV 350; Hartzheim, *Concilia Germ.* III 662. Das Lütticher Dekret hat denselben Wortlaut. E. Schoolmeesters, *Les statuts synodaux de Jean de Flandre . . .*, 16 Février 1288 (Liège 1908) 17; Hartzheim a. a. O. 691. Ebenso ein Dekret von Münster 1279; Mansi, *Concilia* XXIV 314; Hartzheim a. a. O. 647.

⁵¹ Fr. X. Himmelstein, *Synodicon Herbipolense* (Würzburg 1855) 140; Hartzheim a. a. O. IV 25.

⁵² E. Martène, *Vet. script. . . . ampliss. collectio* (Parisiis 1724/33) VII 1299.

⁵³ F. A. Hoeynk, *Gesch. der kirchl. Liturgie des Bistums Augsburg* (1889) 75.

⁵⁴ *Praecipimus, ut in celebrationibus missarum presbyter hostiam seu calicem non elevet, quam verba transsubstantiationis integre sint prolata, ne populus ea prius adorando idololatriam committere videatur.* Flor. Dalham, *Concil. Salisburg., Provincialia et Dioecesana* (Aug. apud Videl. 1788) 156.

⁵⁵ Hartzheim, *Concil. Germ.* V 274.

⁵⁶ Toussaints du Plessis, *Hist. de l'égl. de Meaux* (Paris 1731) II 486.

⁵⁷ Martène a. a. O. (Anm. 21) IV 506. Über spätere Synoden vgl. J. B. Thiers, *Traité des superst. qui regardent les sacrements* (Paris 1712/41) III 20.

⁵⁸ Oben S. 26.

⁵⁹ Zwischen der *fractio* und der Kommunion hob man im orientalischen Ritus die konsekrierte Hostie in die Höhe und zeigte sie dem Volk. Vgl. Cabrol a. a. O. 2664.

einigen anderen Sekten: „Sie sind zwar fromme Christen, konsekrieren aber doch mit gesäuertem Brot und halten den Leib Christi nicht hoch, sondern folgen der Sitte der Griechen“⁶⁰.

2. Die Elevation des Kelches.

Wie die Hostie so wurde in früherer Zeit auch der Kelch, bevor die Konsekrationsworte über ihn gesprochen wurden, etwas emporgehalten und gesegnet. Während sich dann die andere *elevatio* der konsekrierten Hostie seit dem Anfang des 13. Jh. rasch überallhin verbreitete, ist die *elevatio* des Blutes erst später aufgekommen und nur langsam durchgedrungen⁶¹.

Alexander von Hales, Bonaventura, Albert d. Gr., Thomas, Duns Scotus erwähnen sie nie, obwohl sie auf die Hochhaltung des Leibes Christi öfters zu sprechen kommen; auch in Synoden des 13. Jh. wird nie von ihr geredet.

Die frühesten Nachrichten sind aus Frankreich erhalten. In seinem liturgischen Werke *Rationale divinorum officiorum* spricht der Südfranzose Wilhelm Duranti († 1296), der am Schluß seines Lebens Bischof von Mende war, von ihr als von einer feststehenden Rubrik, die allerdings, wie er andeutet, von manchem für überflüssig gehalten wurde, da man ja doch das Blut nicht sehen könne⁶². Auch das Pontificale seines Neffen und Nachfolgers Wilhelm Duranti II. (1296—1330), das im Besitze des Bischofs Johann von Châlons-sur-Marne (1420 bis 1438) war, kennt diese Elevation⁶³. Ebenso erwähnt sie der Provenzale Franz Mayron († 1327), der in Paris Theologie lehrte⁶⁴, und der Bischof Daniel von Nantes (1305—1337) setzt sie in seinen Diözesanstatuten als bekannt voraus⁶⁵. Sonst ist sie aber aus dieser Zeit nicht bezeugt.

⁶⁰ Reinh. Röhrich, *Le pèlerinage du moine Augustin Jacques de Vérone* (Paris 1895) 63, 24; auch *Revue de l'Orient latin* 3 (1895) 178.

⁶¹ Vgl. über diese *elevatio* die oben Anm. 1 zitierten Autoren und Michel van Waefelghem, *Liturgie de Prémontré. Le liber Ordinarius, d'après un ms. du XIII^e/XIV^e s.* (Louvain 1913) 75.

⁶² IV c. 41 n. 50 *Propter easdem quoque causas calicis elevatio, licet sanguis videri non possit, superflua non est. Tam corpus quam calix cum utraque manu elevantur.* Ausführlich beschreibt der Bischof diese Hochhebung des Kelches in den Pastoralinstruktionen, die er seinem Klerus gegeben hat. Jos. Berthelé, *Les instructions et constitutions de Guill. Durand le Spéculateur*; Acad. des sciences et lettres de Montpellier, Mém. de la sect. des lettres, 2^e s. 3 (1900) 69.

⁶³ Für den der Messe beiwohnenden Bischof werden folgende Rubriken angegeben: *Tunc* (quando corpus Domini elevatur) *surgens genuflectit in terra ante scabellum devote parum incurvatus, adorato Christi corpore; et mox ter tonso [= tunso] pectore terram vel scabellum post depositam hostiam osculatur. Et deinde adorato sanguine et deposito calice facit signum crucis ante faciem suam et tundit semel pectus.* E. Martène, *De ant. eccl. rit.* I c. 4 a. 12 ordo 23.

⁶⁴ IV d. 8 a. 4.

⁶⁵ c. 14 *Indulgentiam 10 dierum concessam ab . . . Henrico praedecessore nostro* (1293—1304) *vere poenitentibus et confessis qui . . . in missarum celebrationibus a*

Die französischen Meßbücher des 13. Jh. kennen sie nicht, obwohl sie von der Hochhebung der Hostie häufig reden⁶⁶; auch in Meßbüchern des 14. Jh. wird sie nur sehr selten angegeben, so in einem Meßbuch von Grasse aus der 1. Hälfte⁶⁷ und in einem bischöflichen Meßbuch von Luçon aus dem Ende dieses Jahrhunderts⁶⁸.

Im 15. Jh. dürfte diese *elevatio calicis* in den meisten Kirchen Brauch gewesen sein; das 1495 in Paris gedruckte *Alphabetum sacerdotum*, das für französische Kleriker bestimmt war und in vielem dem Meßritus von Rouen und Tours folgt, schrieb sie vor⁶⁹. Aber in einigen Kirchen ist sie doch erst im 16. Jh. eingeführt worden; auf sie geht wohl die Bemerkung des Generalkapitels der Karmeliter (1532): „Mit beiden Händen soll der Priester den Kelch etwas heben, so daß er von den Umstehenden gesehen werden kann; es sei denn, daß die Landessitte dagegen ist“⁷⁰.

In Deutschland hat man sie nicht so früh gekannt wie in Frankreich. Einige Texte des 13. Jh., die sie nachzuweisen scheinen, sind anders zu erklären, so eine Stelle aus den Visionen der hl. Elisabeth von Schönau († 1164)⁷¹ und einige Ablassbriefe, die von der *elevatio corporis et sanguinis dominici* sprechen⁷². Sichere Nachrichten

principio usque ad finem permanserint, approbantes ipsam indulgentiam innovamus, dum tamen ab elevatione s. eucharistiae usque ad elevationem calicis cum sanguine D. n. I. Chr. steterint flexis genibus humiliter et devote. E. Martène a. a. O. (Anm. 21) IV 956.

⁶⁶ Eine Ausnahme scheint ein Pariser Missale aus der Mitte des 13. Jh. zu machen. „*Hoc est corpus meum.*“ *Hic fit elevatio.* „*Accipite et bibite ex eo omnes.*“ *Hic elevet calicem.* „*Hic est enim calix ... in mei memoriam facietis.*“ *Hic extendat brachia.* V. Leroquais, *Les sacramentaires et les missels ms. des biblioth. publ. de France* (1924) II n. 294. Hier ist aber die Elevation vor den Wandlungsworten gemeint.

⁶⁷ *Hic aspiret in eam (Hostie) exprimendo verba consecrationis ... Hic aspiret in calicem exprimendo verba consecrationis ... Hic sursum elevet calicem.* Ebda n. 386.

⁶⁸ *Hic elevet calicem et ostendat ad populum, ut superius dictum est de hostia.* Ebda n. 545.

⁶⁹ *Hic levet calicem et levando dicat: „Hec quotiescumque“.* J. W. Legg a. a. O. (Anm. 17) 45.

⁷⁰ Ebda 244.

⁷¹ An einem Kardonnerstag hatte sie folgende Vision: *Dum sacerdos canonem diceret et calicem in conspectu Dei exaltaret, vidi supra calicem Dominum Jesum, quasi in cruce pendentem et de latere eius et pedibus sanguis in calicem defluere videbatur.* F. W. E. Roth, *Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Äbte Ekbert und Emecho von Schönau* (Brünn 1884) 23; auch PL 195, 147. Damit ist die oben S. 20 erwähnte Elevation am Schluß des Kanons gemeint.

⁷² Ein Domherr des Hochstifts Meißen machte um 1256 eine Stiftung zur Erhöhung der Feier der täglichen Messe *ad exaltationem corporis et sanguinis J. Chr.* — *U.-B. des Hochstifts Meißen. Cod. diplomat. Saxoniae reg.* II 1 (1864) n. 183. Von Avignon aus erhielt 1320 die Pfarrkirche der westfälischen Stadt Lüdinghausen einen Sammelablaß, den diejenigen gewannen, *qui in elevatione ipsius sacri corporis dominici et sanguinis ipsum in dicta ecclesia flexis genibus et complosis manibus*

stammen erst aus den zwanziger Jahren des 13. Jh., die aber nicht die Einführung des Ritus melden, sondern ihn nur gelegentlich erwähnen; er war also schon einige Zeit vorher bekannt. In den Zusätzen zu der Augustinerregel, die der Komtur Sigfrid von Slatte zwischen 1314 und 1321 für die schweizerischen Hospitaliter des Lazarusordens in Seedorf, im Gfenn und in Slatte machte, heißt es: „Darna so veniöt man (kniät man) unze man gottes lichamen uf hebet und den kelch“⁷³. Auch in bayrischen Bistümern war diese Hochhebung des Kelchs in dieser Zeit üblich. Aus dem Tagebuch der Margarete Ebner wissen wir, daß die Dominikanerinnen in Medingen (bei Dillingen, Diöz. Augsburg) sie kannten⁷⁴, und die Synoden von Augsburg 1321 und Freising 1337 schrieben vor, „daß der Priester die Hostie oder den Kelch nicht emporheben solle, bevor die Wandlungsworte ganz gesprochen sind, damit das Volk nicht vorher anbete und so Götzendienst treibe“⁷⁵. Eine ähnliche Verordnung erließ die Synode von Eichstätt 1354⁷⁶.

Erst später scheint sie in Norddeutschland eingeführt worden zu sein; wenigstens sind Nachrichten erst aus der 2. Hälfte des 14. Jh. vorhanden. Mehrere Bischöfe gaben 1357 von Avignon aus den Gläubigen einiger Gemeinden der Prignitz 40 Tage Ablass, „wenn sie bei der Hochhebung des hl. Leibes und des Kelches kniend mit gefalteten Händen Gott anbeten“⁷⁷.

Aus den andern Ländern sind mir nur wenige Zeugnisse für diese *elevatio* bekannt. In Riga war sie, wie aus einem Meßbuch der Kathedrale hervorgeht, mindestens seit dem Anfang des 15. Jh. üblich⁷⁸; in

humiliter adorarint. — Westfälisches U.-B. 8 (1913) n. 1430. — In einem vielleicht aus dem steiermärkischen Stift Neuburg stammenden Meßbuch (2. Hälfte 14. Jh.) heißt es bei der Segnung der Weintrauben am Feste des hl. Sixtus: *Nota quod racemi post elevationem corporis et sanguinis Chr. debent poni super altare.* Joh. Köck, *Handschriftl. Missalien in Steiermark* (1916) 48. Aus diesen Texten kann man nicht auf die *elevatio calicis* schließen, sowenig wie in dieser Zeit der Ausdruck *communio corporis et sanguinis Chr.* immer die Doppelkommunion bedeutet.

⁷³ *Der Geschichtsfreund* 4 (1847) 155.

⁷⁴ Unten S. 54.

⁷⁵ Oben S. 28. Ein Augsburger Missale von 1386 hat die Rubrik: *Leva corpus Chr. quo deposito accipe calicem dicens: „Simili modo . . .“.* *Leva calicem, quo deposito cooperiatur cum custodia dicens: „Haec quotiescumque . . .“.* F. A. Hoeynk a. a. O. 75.

⁷⁶ *Item quod in omnibus missis post elevationem hostiae, salutaris calix non statim, nisi prius verba ad hoc pertinentia distincte prolata fuerint, elevetur.* Hartzheim, *Concil. Germ.* IV 377. Dieses Dekret wurde auf der Synode von 1447 wiederholt, ebda V 367.

⁷⁷ *Qui flexis genibus in elevacione s. hostie et calicis, donec calix in altari reponatur, deum iunctis manibus devote adoraverint . . .* Ad. Fr. Riedel, *Codex diplomat. Brandenburgensis* I 25 (1863) 229, 301.

⁷⁸ Herm. von Bruiningk, *Messe u. kanon. Stundengebet nach d. Brauche der Rigaschen Kirche im späteren M.A.*, *Mitteil. aus d. Gebiete der Gesch. Liv-, Est- u. Kurlands* 19 (1904) 85.

Olmütz war sie vor 1350 eingeführt⁷⁹. Daß man sie in Ungarn schon vor 1336 kannte, zeigt die Legende des ungarischen Dominikaners Mauritius († 1336). Als man seinen Leichnam in Raab in die Kirche brachte und der Bischof vor ihm die Messe las und die Hostie, „wie es Sitte ist“, in die Höhe hielt, schlug der Selige die Augen auf, so daß alle es sehen konnten; „dasselbe geschah bei der *elevatio* des Kelches“⁸⁰.

Wenn eine Nachricht des sog. *Chronicon comitum Flandrensium* richtig ist, war sie in Flandern schon vor 1350 bekannt⁸¹; in den niederländischen Kreisen der *moderna devotio*, in Windesheim und den von ihm abhängigen Männer- und Frauenklöstern, war sie im 15. Jh. allgemeine Sitte⁸². In Spanien ist sie 1323 durch ein Dekret der Provinzialsynode von Toledo bezeugt⁸³; dagegen wird sie in den *Leges palatinae* Jakobs II. von Mallorca (1337) nicht erwähnt, obwohl Vorschriften über die *elevatio* des Leibes Christi gegeben werden⁸⁴.

Auch aus Italien sind nur wenige Nachrichten erhalten. In einem Meßbuch von Kapua aus der ersten Hälfte des 14. Jh. ist sie vor-

⁷⁹ Diözesanstatuten von 1349. *Hiis qui elevacione hostie salutaris humiliter et devote se a tempore quo per ministrum altaris (!) et ipsius hostie salutaris reverenciam et honorem lumen accenderunt et usque post elevacionem tam corporis quam sanguinis dominici genua devote flexerint et se inclinaverint, 20 dies de iniunctis penitentiis in domino relaxamus.* — *Codex diplomat. et epist. Moraviae* VII 2 (1860) n. 984.

⁸⁰ A. S. Mart. III 254. Auf dem Budapestter Konzil von 1279 erließ der päpstliche Legat u. a. auch folgendes Dekret: *Præcipimus distincte quod tam dioecesani quam alii inferiores prelati curam animarum habentes diligenter et efficaciter informant clerum et populum sibi subiectum, quod in elevatione sive ostensione Corporis et Sanguinis D. n. J. Chr. nudato capite cum devotione et reverentia genua flectant et Corpus et Sanguinem cum omni attentione adorent.* — *Codex diplomat. Maioris Poloniae* 1 (1877) 453.

⁸¹ Von den Geißlern, die 1349 dahin kamen, heißt es: *Et ipsi in ecclesiis existentes non faciebant reverentiam ad elevationem corporis Chr. nec calicis in missa, quia nec pileum nec capucium amovebant nec flectendo genua idem corpus ss. adorabant.* — *Corpus chronicorum Flandriae* ed. J. J. de Smet (Bruxellis 1837/65) I 226.

⁸² In einem Ms. des 15. Jh., das auch die geistlichen Übungen beschreibt, heißt es: *Et in ipsa elevatione tam corporis quam sanguinis cum tanta reverentia debes ipsum sacramentum adorare ac si filium dei nunc primo incarnatum ac in cruce suspensum carnalibus oculis presencialiter videres. Et legas istas salutivas oraciones sc.: „Ave salus“, „Ave verum corpus“.* — *Archief voor Nederl. Kerkgeschied.* 5 (1895) 99. Ebenso in den *Statuta Windesheimensia* (15. Jh.): *Ad elevationem corporis Chr. erecti in genua omni reverentia adoramus. Qua facta iterum prosternimur. Ad elevationem calicis iterum erecti similiter adoramus.* Euseb. Amort, *Vetus discipl. canonicorum regul. et saecul.* (Venetiis 1747) I 581.

⁸³ c. 14 *Post quae verba* (der Konsekration) *habet calix devote et humiliter elevari.* Juan Tejada y Ramiro, *Coleccion de canones y de todos los concil. de la iglesia Espanola* (Madrid 1849/55) III 514.

⁸⁴ A. S. Iunii III, XLVII.

geschrieben⁸⁵; ebenso in den *Consuetudines* von Subiaco (14. Jh.)⁸⁶ und in dem für die päpstliche Kapelle bestimmten sog. *Ordo Romanus XIV*, den der Kardinal Jacob Gaietano Stefaneschi wahrscheinlich zwischen 1304 und 1328 in Avignon zusammengestellt hat⁸⁷.

Im allgemeinen kann man wohl sagen, daß die Hochhebung des Kelches am Anfang des 15. Jh. in den meisten Kirchen des Weltklerus eingeführt war; 1414 war auf dem Konstanzer Konzil von ihr als von einer selbstverständlichen Sitte die Rede⁸⁸. Nur einige Orden hatten sie noch nicht angenommen. Der Dominikanertheologe Dominicus de Soto († 1560) sagt darüber: „Weder bei den Karthäusern noch in unserem Rituale, das ihnen entlehnt ist, wird die Hochhebung des Kelches vorgeschrieben; auch mehrere andere Orden haben sie nicht; um aber von der Gewohnheit des Weltklerus nicht abzuweichen, heben auch sie den Kelch empor“⁸⁹.

Die Karthäuser haben diese Rubrik auch später nicht angenommen; nur wenn sie vor dem Volke zelebrierten, befolgten sie sie wie die anderen Priester⁹⁰.

⁸⁵ V. Leroquais a. a. O. (Anm. 66) II n. 381.

⁸⁶ c. 26 *Et facta elevatione corporis Chr. surgit diaconus et reverenter deponet custodem de calice... et accepto thuribulo, dum calix cum sanguine Chr. elevatur, incenset ut supra*. Br. Albers, *Consuetudines monasticae* (1900/1912) II 178.

⁸⁷ *Proferat distincte ac devote verba consecrationis; quibus dictis ipse (pontifex) primo adoret inclinato capite s. divinum corpus; deinde reverenter et attente ipsum elevet in altum adorandum a populo et adoratum s. hostiam deponet in loco suo... Quibus finitis, inclinato paululum capite adoret s. Domini sanguinem et elevet adorandum a populo, ut supra de corpore dictum est. Nec oportet quod vel corpus vel sanguinem diu teneat elevatum, sed post brevem moram deponat. Deponendo autem calicem dicat haec verba: „Haec quotiescumque...“* Joa. Mabillon, *Museum italicum* (Paris 1724) II 305. Die in Rom abgefaßten Ritualien enthalten weder die *elevatio* des Leibes noch des Blutes Christi; sie sind also erst in Avignon übernommen worden. Vgl. M. Andrieu, *Le Missel de la Chapelle Papale à la fin du XIII^e siècle*; *Miscellanea Francesco Ehrle* (1924) II 369.

⁸⁸ In einem Protokoll über Reformvorschläge wurde festgestellt: *Aliqui ante elevationem calicis statim et coniunctim post verba consecrationis tanquam ad consecrationem pertinentia dicunt hanc orationem: „Hoc quotiescumque feceritis.“ Alii vero dicunt post depositionem calicis.* Herm. von der Hardt, *Magnum Oecumen. Constant. Concilium* (Helmestadi 1700) I 11, 731.

⁸⁹ IV d. 13 q. 2 a. 5.

⁹⁰ Sie machten nur eine kleine *elevatio*. Bonifaz Ferrer O. Carth. († 1417), der Bruder des hl. Vinzenz Ferrer, sagt darüber: *Nos etiam confecto sanguine elevamus modicum calicem; et de ista elevatione est ratio literalis propter periculum altioris elevationis, ne sequatur sacramenti effusio, sicut aliquando aliquibus contigit... Et istud idem observatur vel saltem debent observare aliqui mendicantium, ut audiui a quodam notabili praelato eorum, videlicet quod non debent elevare calicem nisi usque ad nasum, et ita a multis fieri vidi. Tamen propter conversationem et frequentiam saecularium, ut non sit diversitas, conforment se cum ritu clericorum saecularium, sicut nos facimus extra domus nostras celebrantes inter saeculares, ne scandalizentur in diversitate rituum.* J. L. Villanueva a. a. O. 4 (1806) 242. Ein englisches *Ordinarium Carthus.*, das um 1500 geschrieben wurde, sagt: *Dum*

In der spanischen Zisterzienserkongregation von Kastilien, die sich 1425 von Citeaux getrennt hatte, wurde sie 1437 von Papst Eugen IV. eingeführt, mit der Begründung, daß es römische Sitte sei, den Kelch mit dem Blute hochzuheben und daß die Unterlassung dieses Ritus dem Volke Ärgernis geben könne⁹¹. Allgemein wurde er im Orden im J. 1444 vorgeschrieben⁹², aber wohl nicht überall befolgt⁹³.

In der englischen Abtei St. Alban O.S.B. wurde erst 1429 damit angefangen⁹⁴; in den übrigen englischen Kirchen war er aber mindestens in der zweiten Hälfte des 14. Jh. bekannt⁹⁵.

Obwohl diese *elevatio* schon am Anfang des 14. Jh. in der päpstlichen Kapelle Sitte war und auch von dem einflußreichen päpstlichen Zeremonienmeister Joh. Burckard († 1506) in seinen *Ordo* aufgenommen worden war, ist sie doch nicht in die römischen Missalien von 1500, 1507 und 1526 übergegangen; erst das Missale Pius' V. schrieb sie 1570 vor; von dieser Zeit an datiert die allgemeine Verpflichtung, sie zu übernehmen.

Die Gründe, warum sich die Hochhebung des Kelches nicht so rasch ausbreitete wie die der Hostie und nur zögernd und ungern angenommen wurde, werden verschiedener Art gewesen sein. Während manche Priester den Kelch nur mit einer Palla bedeckten⁹⁶, wandten andere, wie z. B. die Karthäuser⁹⁷, Zisterzienser⁹⁸, Prämonstratenser⁹⁹,

tamen dicit „Hec quotiescunque“ elevat calicem parum altius ad distinguendum sacrum a non sacro. J. W. Legg a. a. O. 101. Vgl. auch Claude de Vert a. a. O. IV c. 28.

⁹¹ Chryst. Henriquez, *Regula, constitut. et privil. ord. Cist.* (Antverpiae 1630) 273.

⁹² *Præcipit generale capitulum omnibus religiosis ordinis universi, quod celebrando missas suas corpus Christi et calicem studeant totaliter elevare, quod assistentes clare videant inspicere et eorum devotionem augere. E. Martène, Thes. nov. IV 1607.*

⁹³ In der Beschreibung der Reise des böhmischen Edelmanns Leo von Rozmítal (1465—1467), die sein Landsmann Schaschek verfaßt hat, heißt es: *Noriberga Heilsbrunnam* (O. Cist.) *deventum est, i. e. Monasterium Marchionis ditioni subiectum. In eo monasterio inter missae administrationem sanguis Domini non elevatur; quam ob causam id fiat, non habeo compertum. — Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart 7 (1844) 13.*

⁹⁴ Joh. Amundesham, *Annal. monast. s. Albani* I c. 40; *Rerum Brittan. medii ævi script.* 28, V.

⁹⁵ Ein ums J. 1375 geschriebenes Ms. enthält diese *elevatio calicis* und die Vorschrift, dabei zu knien. Th. Fred. Simmons a. a. O. (Ann. 4) 144.

⁹⁶ Bischof Walram von Naumburg (1089—1111) schrieb an den hl. Anselm von Canterbury: *Inter consecrandum nonnulli ab initio calicem operiunt, quidam corporali, alii panno complicato instar sudarii, quod repertum legimus in monumento. PL 158, 550. Vgl. über die Bedeckung des Kelches Jos. Braun, Handbuch der Paramentik (1912) 233.*

⁹⁷ Ant. Carthus. *statuta* I c. 43 *Cum dicitur „Accipiens et hunc praeclarum calicem“ accipit calicem utraque manu, elevat parum, primum retractis paulisper corporalibus et restrictis inter digitos et oram calicis, ne decidunt, dicto „gratias agens“ deponit, sed manum sinistram non removet. E. Martène, De ant. eccl. rit. I c. 4 a. 12 ordo 25.*

ein großes Tuch (Korporale) an, das den Altar und den Kelch oder wenigstens den ganzen Kelch umhüllte¹⁰⁰, und konnten ihn deshalb nicht emporheben, ohne Gefahr zu laufen, das Blut zu verschütten; ihn aber unverhüllt emporzuhalten, mochte ihnen eine zu große Änderung der Rubriken scheinen.

Außerdem konzentrierte sich die Frömmigkeit des Volkes ganz auf den Anblick der Hostie; der Glaube und Aberglaube, der sie umgab, ließ keinen Raum für die Verehrung des Blutes; man konnte es ja doch nicht sehen, warum also den Kelch hochhalten? Zudem war damit die Gefahr des Verschüttens gegeben, was manche abhalten mochte, diese Rubrik zu übernehmen¹⁰¹.

Diese Furcht hat auch neben anderen Gründen eine Verschiedenheit in der Art und Weise erzeugt, wie der Kelch emporgehalten wurde. Die einen hoben ihn ebenso hoch wie die Hostie, damit er von allen gesehen werden konnte¹⁰², während die anderen dies mißbilligten und ihn nicht über die Stirn hinaushielten¹⁰³. Neben symbolischen Gründen war die Gefahr, etwas zu verschütten, hierfür maßgebend.

Noch eine andere Verschiedenheit gibt ein Auszug aus der Summe des hl. Raimund von Pennaforte an, der um die Wende des 14. und 15. Jh. verfaßt ist. „Die Priester haben verschiedene Arten, den Kelch emporzuheben; die einen halten ihn bedeckt, die andern unbedeckt in die Höhe“¹⁰⁴.

⁹⁸ *Consuetud. c. 53 Diaconus vero posito offertorio super altare ponat calicem super corporale in secundo plicatu anterioris et sinistre dextreque partis et panem ante calicem revolvens super eum corporale... Cum autem dixerit: „Simili modo postea quam coenatum est“, accipiat calicem stringens corporale cum calice inter utramque manum et sic elevet cum paululum usque ad signum faciendum et tunc deponat faciens signum crucis desuper. Quod postquam fecerit, elevet sicut superius donec dicat: „In mei memoriam facietis“, et tunc dimittat. Ph. Guignard a. a. O. (Anm. 21) 144, 146.*

⁹⁹ *Primum Ordinarium. Cum vero dixerit „Simili modo“ accipiat calicem stringens corporale cum calice inter utramque manum... Nur kleine elevatio wie bei den Zisterziensern. Joa. Le Paige, Biblioth. Praem. ord. (Parisiis 1633) 895.*

¹⁰⁰ Vgl. unten Anm. 164.

¹⁰¹ Dominicus de Soto sagt: *Cum in hostia corpus et sanguis existat et in elevatione calicis nonnihil periculi crearetur, satis Patres ducebant corpus elevandum adorare. A. a. O. Vgl. oben Anm. 90.*

¹⁰² Oben S. 29. Später hat man aber in Rom eine kleinere *elevatio* gemacht; denn der Augustinereremit Joh. Bechhoffen sagte ums J. 1500: *Secundum ordinem romanum elevatio calicis frontem sacerdotis excedere non debet... quia sic videtur convenientius representari forma Christi in cruce levati, licet forte etiam propter periculum effusionis sanguinis. — Quadruplex missalis expositio (Basileae 1512).*

¹⁰³ Henricus de Hassia meint: *Elevant quidam calicem fere sicut hostiam in altitudinem, sed hoc puto superstitiosum, quod quamvis alte tollatur, nihilominus non videtur sacramentum. Sufficit ergo ut ad altitudinem tollatur oculorum. — Secreta sacerdotum que sibi placent vel displicent in missa (Argentinae 1508; unpaginiert).*

¹⁰⁴ *Summula Raymundi (Parisiis 1518) Fol. 24.*

In Frankreich waren seit Guilelmus Durandus († 1296)¹⁰⁵ bis ins 16. Jh.¹⁰⁶ hinein beide Arten gebräuchlich. Der mozarabische Ritus kannte lange überhaupt keine *elevatio*; später hielt man den Kelch bedeckt mit der *filiola* empor¹⁰⁷; im übrigen Spanien herrschte noch im 16. Jh. darüber kein einheitlicher Ritus¹⁰⁸.

Auch in Deutschland war das nicht der Fall, doch scheint man die Bedeckung des Kelches während der *elevatio* für unliturgisch gehalten zu haben. Das Augsburger Missale von 1386 verbietet sie¹⁰⁹, ebenso ein Statut des Archidiakonats Xanten vom J. 1400¹¹⁰.

Wie es im Mittelalter Sitte war, alle Rubriken symbolisch auszu-
deuten oder ihnen einen symbolischen Entstehungsgrund unterzulegen,
so wurde auch diese zweifache Art der *elevatio* Gegenstand solcher
Erklärungsversuche. Einige meinten, ob man den Kelch bedeckt oder
unbedeckt emporhalte, laufe auf die Frage hinaus, ob Christus nackt
oder mit einem Lendentuch bedeckt am Kreuz gehangen¹¹¹. Tatsächlich
erklärt sich diese Verschiedenheit einfacher. Diejenigen Priester, die
nur ein großes Korporale verwandten und damit die Hostien und
den Kelch verhüllten, mußten natürlich den Kelch unbedeckt empor-
heben; diejenigen aber, die 2 kleinere Korporalien hatten, konnten
das eine, die sog. *palla*, bei der *elevatio* über den Kelch legen¹¹².

¹⁰⁵ Unten Anm. 112.

¹⁰⁶ De Meurier, Dekan in Reims, sagte 1583 in seinem *Sermon 24 sur le canon de la messe*: „En la chapelle du pape, on l'élève découvert et en plusieurs autres eglises. Et quant à moi, je croi que c'est le plus sûr d'autant qu'il y a quelquefois du danger pour le volet, qui pourroit tomber... Toutefois en tel cas chacun peut user de sa liberté.“ Zitiert von Le Brun a. a. O. (Anm. 3) I 485.

¹⁰⁷ Nach den Konsekrationsworten heißt es: *Hic elevetur calix coopertus cum filiola*. PL 85, 551.

¹⁰⁸ Dominicus de Soto IV d. 13 q. 2 a. 5.

¹⁰⁹ Oben Anm. 75.

¹¹⁰ *Omnes... in celebratione missarum, maxime post incoptionem canonis se confirment in consecratione tam corporis quam sanguinis Christi, ne aliquis ore super corpus et sanguinem in consecratione crucem faciat aut calicem velatum in altum levet aut post consecrationem factis signis sc. „per ipsum vel cum ipso“ retrorsum corpus Christi populo videndum ostendat... Nec simile post „Agnus Dei“ in sumptione faciendum est.* Ant. Jos. Binterim u. Jos. Hubert Mooren, *Die alte u. neue Erzdiözese Köln in Dekanate eingetheilt* (Mainz 1828/30) II 264. Um dieselbe Zeit wurde dieses Dekret auf einer Dekanatskonferenz der Diözese Trier erlassen; Joh. Jak. Blattau a. a. O. (Anm. 45) I 217.

¹¹¹ Dominicus de Soto IV d. 13 q. 2 a. 5.

¹¹² Guil. Durandus in seinem *Rationale*: *Hic autem (nach der Konsekration) sacerdos elevet calicem, ut illum populo ostendat... Et est notandum quod quaedam ecclesiae duas habent pallas corporales et ibi elevatur calix coopertus cum altera earum... Aliae vero ecclesiae unam tantum habent pallam et ibi elevatur discoopertus absque velamine.* Als Grund hierfür wird u. a. angegeben: *quia propter venti flatum periculosum est coopertum cum palla levare* IV c. 42 n. 30.

3. Die Wandlungsglocken.

Da die Elevation der Hostie den Zweck hatte, die Gläubigen auf die vollzogene Wandlung aufmerksam zu machen und zur Verehrung aufzufordern, so lag es nahe, diesen Augenblick anzukündigen und bis in die fernsten Winkel der großen Kirchen kenntlich zu machen¹¹³. Wo und wann man angefangen hat, dies durch ein Glockenzeichen zu tun, ist nicht mehr festzustellen; nicht unwahrscheinlich ist, daß man mancherorts schon früher vor oder während der Konsekration läutete, aber ausdrücklich belegen läßt sich das nicht¹¹⁴. Das erste Zeugnis stammt von dem sel. Zisterzienserkardinal Guido de Paré, der diese Gewohnheit, wie es scheint, 1201 in Köln schon vorfand und anordnete, daß das Volk beim Klang des Glöckchens knien solle¹¹⁵. Noch einige andere Nachrichten sind aus der ersten Hälfte des 13. Jh. erhalten. Der Zisterzienser Wilhelm von Seignelay, der Bischof von Auxerre (1207—1220) und Paris (1220—1223) war, bestimmte in seinen Statuten: „Wenn in der Messe der Leib Christi emporgehalten wird, soll man während der Elevation oder kurz vorher die Glocke läuten, wie das schon anderswo bestimmt wurde. Auf diese Weise sollen die Gläubigen zur Andacht angeregt werden“¹¹⁶. Hier wird schon ein Glockendekret vorausgesetzt, aber wann es erlassen wurde, ist nicht bekannt. Erst nach dieser Zeit haben die französischen Synoden von Le Mans (1247)¹¹⁷ und Sisteron (1241—1250) und die englischen Synoden von Coventry (1237) und Worcester (1240) ähnliche Bestimmungen getroffen. Die Karthäuser kannten die Wandlungsglocke schon im J. 1222¹¹⁸, und auch Papst Gregor IX. (1227—1241) hat, wenn sein Biograph recht unterrichtet ist, ihre Einführung befohlen¹¹⁹.

¹¹³ Vgl. T. W. Drury a. a. O. (oben Anm. 1) 105. H. Thurston, *The bells of the mass*; The Month 123 (1914) 389.

¹¹⁴ Der Bischof Ivo von Chartres dankte 1102 der Königin Mathilde von England für die Glocken, die sie der Kirche U. L. Fr. geschenkt hatte. *Quae quoties ad significationem certarum horarum moventur, ita auditorum mentes mulcent, ut vestra memoria in singulorum cordibus renovetur. Nec leviter est aestimanda talis memoria, quae tunc reflorescit, quando illa singularis hostia pro nobis redimendis in ara crucis oblata per novi sacerdotii ministros in Domini mensa quotidie consecratur, quando hymnis coelestibus, tanquam vitulis labiorum, Deus a fidelibus honorificatur, quando a peccatoribus rea pectora tudentibus Deus offensus sacrificio contribulati spiritus ad misericordiam inclinatur.* PL 142, 149. Die Stelle beweist nicht, wie manche meinten, daß diese Glocken während der Konsekration geläutet wurden.

¹¹⁵ Oben S. 25.

¹¹⁶ *Praecipitur quod in celebratione missarum, quando corpus Chr. elevatur, in ipsa elevatione vel paulo ante campana pulsetur, sicut alias fuit statutum, ut sic mentes fidelium ad orationem excitentur.* Mansi, Concil. XXII 768.

¹¹⁷ E. Martène a. a. O. (Anm. 52) VII 1382.

¹¹⁸ Oben Anm. 12.

¹¹⁹ *Et quod ante Corpus Domini, cum idem conficitur, campana pulsetur.* L. A. Muratori, *Rer. Ital. scriptores* (Mediolani 1723 f.) III 1, 582. Es ist also nicht

In der zweiten Hälfte des 13. Jh. sind die Zeugnisse für diese Glockenzeichen aus allen Ländern schon sehr zahlreich. Der bekannte Liturgiker Wilhelm Duranti († 1296) erwähnt sie¹²⁰, und sehr viele Synoden treffen über sie Bestimmungen, so außer den schon früher angeführten die Synoden von Angers 1272¹²¹ und von Exeter 1287¹²². Auch die meisten Orden hatten es um diese Zeit schon eingeführt, die Zisterzienser mindestens seit 1232¹²³, die Kamaldulenser seit 1253¹²⁴. Die Prämonstratenser kannten es wohl seit der Mitte des 13. Jh.¹²⁵, die Franziskaner haben es seit 1254 nur in den Konventsmessen, nicht aber in den Privatmessen gegeben¹²⁶.

Daß sich gegen dieses Glockenzeichen in einzelnen Orden aber auch Widerstände geltend machten, zeigt das Augustinerchorherrenkapitel der Provinz York vom J. 1238, das die Verordnung vom J. 1235, die es eingeführt hatte¹²⁷, unter Androhung der Suspension wiederholen mußte, weil sie nicht von allen befolgt wurde¹²⁸.

richtig, wenn Bern. Sderci da Gajole O. F. M. schreibt: „A S. Bonaventura († 1274) si deve l'uso di suonare il campanello all'Elevazione perchè il popolo si raccolga in adorazione profonda.“ *L'Eucaristia ed i Francescani* (Roma 1905) 15.

¹²⁰ *Rationale* IV c. 141 *In elevatione autem utriusque squilla pulsatur. Nam et in veteri testamento levitae tempore sacrificii tubas clangebant argenteas, ut earum sonitu populus praemunitus foret, ad adorandum Dominum praeparatus. Et propter causam eandem squilla pulsatur.*

¹²¹ *Quia . . . nos in pluribus ecclesiis vidimus post elevationem Dominici corporis cum campana pulsari, cum hoc ante elevationem praedictam fieri debeat, ut corda fidelium ad elevationem Dominici corporis excitentur, praecipimus ut . . . dum sacerdos signacula facit super hostiam et calicem consecrandos, pausatim faciant cum campana pulsari.* L. d'Achery, *Spicilegium* (Paris 1723) II 731.

¹²² In jeder Kirche sollen u. a. folgende Geräte sein: *campanella deferenda ad infirmos et ad elevationem corporis Chr.* Mansi, *Concil.* XXIV 800.

¹²³ Oben Anm. 21.

¹²⁴ J. B. Mitarelli, *Annal. Camaldul.* (Venetiis 1755/69) VI Cod. 89.

¹²⁵ *Ordinarium.* *In cuius elevatione pulsetur . . . una de maioribus campanis duobus ictibus sive tribus, ut tam omnes qui presentes fuerint quam omnes qui audierint, ubicumque fuerint, tam diu prosternant se in oratione quousque compleverint „Pater noster“, nisi fortassis comedant vel aliter sint occupati, quod hoc commodum non possint adimplere.* Michel van Waefelghem a. a. O. (Anm. 61) 73.

¹²⁶ *Ordinationes div. off.* c. 4. *In elevatione corporis Chr. pulsetur campana maior parumper in missa conventuali tantum, in missis autem privatis nulla campana pulsetur.* — Archivum Francisc. hist. 3 (1910) 64.

¹²⁷ *Provisum est, ut in elevatione corporis Chr. decetero in omnibus missis in conventu celebrandis, pulsata campanula quam sacrista providerit, ad hoc ab altero ministrancium in altari, omnes surgant et versis vultibus versus altare ipsum adorent prosternentes se in eius devocione super formas, ipsas osculantes, revocantes ad memoriam lingnum (!) dominicae crucis.* H. E. Salter, *Chapters of the Augustinian Canons*; Oxford Histor. Society 74 (1922) 27.

¹²⁸ *Quoniam observancia campae pulsande ob reverenciam Dominici Corporis statuta in aliquibus locis nondum fuerit observata, cum huiusmodi statutum nulli generet preiudicium, sed omnium devocioni sit profuturum, et sic per consequens ipsius repulcio non solum ordinis, sed etiam dominici corporis sapiat contemptum,*

Während nach manchen Dekreten dieses Glockenzeichen erst während der Elevation gegeben werden sollte¹²⁹, ordneten die Statuten von Angers 1272 an, daß man vor der Konsekration, wenn der Priester die Kreuzeszeichen über die Opfergaben macht, läuten solle¹³⁰. An anderen Orten gab man das Zeichen schon, während der Chor das Sanktus sang, damit die Leute sich noch besser für den feierlichen Augenblick bereithalten konnten¹³¹; deshalb sprach man in England auch von „Sanktusglöckchen“¹³².

Etwa seit dem letzten Viertel des 13. Jh., nachdem die Verehrung der emporgehobenen Hostie zur Volksandacht geworden war, wurde das Wandlungszeichen auch mit der großen Kirchenglocke gegeben¹³³, um allen, die draußen in ihren Wohnungen oder auf dem Felde waren, den feierlichen Augenblick anzukündigen. In allen Ländern Europas war dieser Gebetsruf Sitte; die Synoden von Köln und Münster 1279, Lüttich 1288, Meaux 1346¹³⁴, Prag 1391¹³⁵, Freising 1440 und Salzburg 1490 schrieben ihn vor¹³⁶; auch in England¹³⁷, Spanien¹³⁸,

statuimus ut si qui tam salubre decretum circa festum Pentecosten presentis anni non admitterint (!), a celebratione et perceptione divinorum auctoritate presentis capituli extunc sint suspensi donec a presidentibus optinuerint absolucionis beneficium. Ebda 28.

¹²⁹ Oben Anm. 31.

¹³⁰ Oben Anm. 121.

¹³¹ In Chartres wurde 1399 eine Stiftung gemacht, *ut populus valeat levationis sacramenti dictae maioris missae habere noticiam... dum incipietur cantare „Sanktus“ pro sacramento dictae maioris missae, una campanularum super medio chori appensarum pulsabitur.* Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (Niort 1883/87) VII 259.

¹³² Bei den durch König Eduard VI. veranlaßten Bestandsaufnahmen der englischen Kirchen werden sie nicht selten genannt; so heißt es 1552 im Inventar von Brill: „3 greate belles and 1 sanctus bell“ und in Grendon Underwood: „Item one santtes bell“. *The Edwardian inventories for Buckinghamshire*, ed. by F. C. Eeles; Alcuin Club Collections 9 (1908) 3, 5.

¹³³ Deshalb trugen auch manche Glocken eine eucharistische Inschrift, so eine Kölner Glocke aus dem 14. Jh.:

*En celum, mater quem terra parit sine patre
panis monstratur, deus est, caro viva levatur.*

H. Thurston a. a. O. (Anm. 113) 401.

¹³⁴ Oben Anm. 56.

¹³⁵ *Item omnibus genua flectentibus cum cordis devocione sit in ecclesia vel in agro vel ubicunque infra elevationem corporis et sanguinis domini 40 dies indulgentiarum elargitur* (Erzb. Johann) *et hoc cum ostenditur pulsus parve campane.* C. Höfler, *Concilia Pragensia*; Abhandl. der kgl. böhm. Ges. der Wiss. 5. Folge 12 (Prag 1862) 41.

¹³⁶ Hartzheim, *Concil. German.* V 274, 582.

¹³⁷ Synode von Lambeth (1281) c. 1 *In elevatione vero ipsius corporis pulsantur campanae in uno latere, ut populares... ubicunque fuerint seu in agris seu in domibus flectant genua, indulgentias concessas a pluribus episcopis habituri.* Mansi, *Concil.* XXIV 406.

¹³⁸ In den Synodalstatuten des Bischofs Giraldus von Lerida (1291—1298) heißt es: *Mandamus quod, quando missa maior in ecclesiis celebrabitur et elevabitur*

Italien¹³⁹ und Cypern¹⁴⁰ war er bekannt; 1344 wurden dafür in der spanischen Diözese Vique 8 oder 10¹⁴¹ und 1457 in Béziers 9 Glockenschläge¹⁴² verlangt. Die Gläubigen sollten in ihrer Arbeit innehalten und sich an Christus und seine große Erlösungstat erinnern; Ablässe, die die Bischöfe und Päpste gaben, sollten zu dieser Andacht ermuntern. Seit dem Ende des 14. Jh. wurden auch Stiftungen gemacht, die das Läuten dieser Wandlungsglocke ermöglichen sollten¹⁴³.

Die Form dieser Glocke und die Art sie zu läuten war in den einzelnen Ländern verschieden¹⁴⁴; meistens hängte man wohl eine kleinere Glocke im Chor auf¹⁴⁵; mancherorts bediente man sich auch eines Glockenrades, in dem mehrere Glöckchen angebracht waren; auch Kelche, an denen sie befestigt waren und bei der Hochhebung läuteten, sind erhalten.

4. Die Wandlungskerzen.

Die Hochhebung der Hostie hat auch den Brauch veranlaßt, nach dem Sanktus oder vor der Wandlung eine oder mehrere Kerzen anzuzünden, die man Sanktus- oder Wandlungskerzen nannte. Er

Corpus Chr., rectores ipsarum ecclesiarum faciant maius cimbalum pulsari seu etiam repicari. Quicumque vero ob eiusdem reverentiam creatoris genua sua flexerint campanae sonitu intellecto, sive in domo aut in via fuerit, 40 dies de iniuncta eis legitime penitentia... relaxamus. J. L. Villanueva a. a. O. (Anm. 34) 16 (1851) 318. Vgl. Anm. 48.

¹³⁹ Im Leben der hl. Margarete von Cortona († 1297) wird c. 187 erzählt: *Audivit pulsari campanam quandam cuiusdam ecclesiae secularis ad levationem corporis Chr., ob cuius amorem statim rapitur.* — A. S. Febr. III 340.

¹⁴⁰ Die Synode von Nicosia (1340) verordnete c. 19: *Mandamus, quod omnes Graeci et praelati seu sacerdotes aliarum nationum, quae Christianae religionis nomen colunt, moneant et inducant eorum plebem et populum, cum in ecclesiis Latinorum elevatur in altari hostia eucharistiae, reverentiam exhibere inclinando se et capita eorum discooperiendo et quod idem faciant, quando per sacerdotem ad infirmos portatur et quando legunt evangelium.* Mansi, *Concilia* XXVI 316.

¹⁴¹ J. L. Villanueva a. a. O. 6.

¹⁴² E. Martène, *Thes. nov.* IV 668.

¹⁴³ Im *Liber memoriarum* von Oldenzaal (Prov. Overijssel) ist folgende Stiftung aufgezeichnet: *Obiit Vincentius de Eijll, praepositus a. 1497; dedit custodi duos modios siliginis, pro quibus perpetue pulsabit ad elevationem in summa missa.* — *Archief voor de geschied. van het aartsbisdom Utrecht* 15 (1887) 166.

¹⁴⁴ Vgl. Jules Corblet, *Hist. dogmat., liturg. et archéol. du sacr. de l'euch.* (Paris 1886) II 360.

¹⁴⁵ Aus St. Peter in Rom ist ein Sakramentar (14. Jh.) erhalten, dessen Kanonbildchen von einem großen T umrahmt ist. „Der Raum zur Rechten des Stammes ist in zwei Stockwerke geteilt; oben liest ein Priester unter Doppelbogen die hl. Messe; er steht bei der Elevation; der Kleriker hinter ihm hält die brennende Wandlungskerze; unten sieht man ebenfalls unter Doppelbogen links 4 sitzende Gestalten, rechts eine kniende, welche die Hände zum Altar emporheben. Besonders originell wirkt das dem Oberbalken des T aufgesetzte Türmchen, das die Umrahmung überragt und in dem sich ein Glöckchen schwingt.“ Ad. Ebner, *Quellen u. Forsch. z. Gesch. u. Kunstgesch. des Missale Rom. im M.A. Iter italicum* (1896) 191.

begann aber nicht gleichzeitig mit ihr; wenigstens sind erst aus der Mitte des 13. Jh. Zeugnisse für ihn bekannt, die z. T. allerdings seine Einführung schon voraussetzen. So wurde 1248 für die Lorenzkirche in Joinville (Diözese Langres) eine Stiftung gemacht, die die Anschaffung einer solchen Kerze ermöglichen sollte¹⁴⁶. Wie es scheint, fingen einzelne Orden und Stiftskirchen mit diesem Ritus an, und von ihnen verbreitete er sich, aber nur langsam, auch auf andere Kreise.

Zuerst wurden diese Kerzen in der Frühmesse angezündet, um die konsekrierte Hostie, an der die Blicke aller hingen, sichtbar zu machen. In einem zwischen 1222 und 1260 erlassenen Statut der Karthäuser heißt es darüber: „Wenn die Messe frühmorgens gelesen wird und der Leib Christi sonst nicht gesehen werden kann, darf der Diakon hinter dem Priester eine gut leuchtende Kerze halten; Vorschrift ist das aber nicht“¹⁴⁷. Das wurde dieser Ritus bei ihnen erst 1319 für die Konventsmessen¹⁴⁸ und 1343 auch für die Privatmessen¹⁴⁹.

Wenn jener Grund, die Hostie sichtbar zu machen, auch ursprünglich die Einführung der Kerzen veranlaßt hat, so wurde er doch später nicht mehr genannt, sondern die äußere Ehrung des Sakramentes als allein maßgebend angegeben; deshalb zündete man sie auch an, wenn es in der Kirche schon hell war.

Wie die Karthäuser, so führten auch andere Ordensleute und Kanoniker sie zuerst nur in den Konvents- und öffentlichen Messen ein, so um 1263 die Karmeliter¹⁵⁰, 1266 die Minoriten¹⁵¹ und 1338 die Prämonstratenser in Osterhofen (Diözese Passau)¹⁵². 1275 erhielt

¹⁴⁶ Jean de Joinville stiftete für diese Kirche „un tortin de trois livres de cire por ardoir quant on levera corpus Domini“. Rousset, *Le Diocèse de Langres* (Langres 1879) IV 135, zitiert von E. Dumoutet a. a. O. 57.

¹⁴⁷ *Quando non poterit videri corpus Chr. eo quod mane celebretur, possit diaconus tenere cereum bene ardentem a retro sacerdote ut corpus Chr. in hac parte possit videri. Hoc tamen non est praeceptum.* Grande-Chartreuse ms. B I 551 fol. 108, zitiert von A. Degand, *Dict. d'archéol. chrét.* III 1057.

¹⁴⁸ *Omni tempore in elevatione corporis Chr. in missis conventualibus cereus accendatur, excepto tempore interdicti et cessationis in divinis.* PL 153, 1130.

¹⁴⁹ Das Generalkapitel dieses Jahres bestimmte: *In missis privatis in elevatione Corporis Chr. cereus accendatur et casula elevetur.* Le Couteulx a. a. O. (Anm. 12) V 432.

¹⁵⁰ In dem in der 2. Hälfte des 13. Jh., vielleicht 1263 entstandenen *Antiquum Ordinale* heißt es: *Interim diaconus et subdiaconus . . . flectant genua super gradus altaris, uno acolitorum iuxta diaconum, altero iuxta subdiaconum stantibus cum cereis accensis et flexis genibus, et sic stent a tempore elevationis usque post Sanguinis consecrationem.* — *Études Carmélitaines* 3 (1913) 49.

¹⁵¹ Generalkapitel von Paris. *Item quod in missa conventuali ad elevationem Domini duo cerei, ubi commode haberi poterunt, accenduntur.* — *Archivum Francisc. hist.* 2 (1909) 78.

¹⁵² *Omnibus diebus ad elevationem corporis et sanguinis Domini in publica missa 2 solempnes candelae accendantur.* — *Monum. boica* 12 (1775) 446.

die Zisterzienserabtei Schönau¹⁵³ und 1292 der Dom in Goslar¹⁵⁴ eine Stiftung für Wandlungskerzen, die in den *missae publicae* brennen sollten. Wie es scheint, haben die Dominikaner sie 1286 auf ihrem Generalkapitel für alle Messen angeordnet¹⁵⁵. Sie waren auch sonst für ihre Einführung besorgt. Bernhard Gui O.Pr., der im J. 1324 sein berühmtes Handbuch für Inquisitoren vollendete, schlug darin für bestimmte Vergehen auch die Buße vor, „daß der Verurteilte eine so und soviel Pfund schwere Kerze opfern solle, die in der und der Kirche bei der Elevatio U. H. J. Chr. anzuzünden sei“¹⁵⁶.

Die Art und Weise, diese Wandlungskerzen aufzustellen, und ebenso die Zeitdauer, während welcher sie brannten, war in den einzelnen Kirchen verschieden. Man stellte sie nicht auf den Altar¹⁵⁷, sondern in Leuchtern vor oder neben den Altar¹⁵⁸, oder die Meßdiener trugen sie in den Händen¹⁵⁹.

Während sie mancherorts kurz vor der Wandlung angezündet wurden und nur während der Elevatio brannten, löschte man sie an anderen Orten erst nach der Kommunion aus. „Diese beiden großen Kerzen“, heißt es 1373 in einer Stiftungsurkunde für die Kollegiatkirche St. Ursitz (Diöz. Basel), „sollen täglich im Kanon vor der Hoch-

¹⁵³ Cisterzienser-Chronik 19 (1907) 281.

¹⁵⁴ *Ut lucis perpetue mereatur particeps existere, contulit* (der Domdekan Sigebodo) *ecclesie nostre et assignavit ad indeficientem reparationem duorum cereorum summi altaris, qui iugiter infra canonem summe misse a scholaribus duobus teneri in manibus accensi in honorem corporis et sanguinis domini consuerunt.* — U.-B. der Stadt Goslar II; Geschichtsquellen der Prov. Sachsen 30 (1896) n. 430.

¹⁵⁵ *Ordinamus ut in elevacione corporis Chr. semper aliqui decentes cerei vel torticii habeantur et per coadiutores missarum ad totam consecracionem cum debita reverencia teneantur.* — Monum. ord. Fr. Praed. hist. III 234. Vgl. unten Anm. 166.

¹⁵⁶ Bern. Guidonis O. Pr., *Practica inquisit. heret. pravitatis*, publ. par. C. Douais (Paris 1886) II c. 7.

¹⁵⁷ David von Augsburg († um 1271), *De officio mag. noviciorum. Item ad elevationem corporis domini candelam accendat non super altare, sed alibi si fieri potest ne impediatur sacerdotem.* Zeitschr. f. Kirchengesch. 19 (1899) 341.

¹⁵⁸ Die Statuten der Kathedrale von Maguelone bestimmten 1331: *Item debet habere sacrista duos cereos ponderis 10 librarum, qui debent accendi ad elevationem corporis Chr., et postea accensi poni in candelabris justeis, que sunt ab utraque parte altaris s. Petri et ibi ardere usque post communionem.* — *Publicat. de la soc. d'archéol. de Montpellier* 32 (1869) 627.

¹⁵⁹ Der päpstliche Zeremonienmeister Joh. Burckard († 1506) sagt darüber in seinem *Ordo missae: Minister accendit* (vor dem *Hanc igitur oblationem*) *intortitium, quod erectum in dextra manu retinens et convenienter elevans genuflectit in gradu vel in terra... retro celebrantem... Et postquam celebrans calicem super corporale reposuerit, surgit, extinguit intortitium.* J. W. Legg a. a. O. (Anm. 17) 155, 157. Vgl. Anm. 154.

hebung des hochheiligen Leibes Christi angezündet werden und bis nach der Kommunion des Priesters brennen“¹⁶⁰.

Während diese Wandlungskerzen im Verlauf des 14. Jh. wohl in den meisten Kloster- und Kollegiatkirchen wenigstens für die öffentlichen Messen eingeführt worden sind, hat dies in den anderen Kirchen viel länger gedauert. Ein Traktat *De officio sacerdotis*, der vielleicht um die Wende des 13. und 14. Jh. abgefaßt ist, sagt zwar ganz allgemein: „Es soll ein Licht brennen, wenn der Priester konsekriert und kommuniziert“¹⁶¹, aber das war eine Forderung, die in den meisten Land- und Stadtkirchen noch lange nicht erfüllt wurde. Die Nachrichten, die wir haben, beziehen sich durchweg auf Stifts- und Ordenskirchen oder auf große Städte, deren Pfarrkirchen leichter die Mittel aufbringen konnten. So wurden in den Palastgesetzen, die König Jakob II. von Mallorca im J. 1337 gab, 2 Kerzen für die tägliche Messe und 6 für die hohen Festtage vorgeschrieben¹⁶². Die ärmeren Kirchen warteten, bis ihnen ein frommer Wohltäter die Einführung ermöglichte. Vereinzelte Stiftungen dieser Art für Ordens- oder Stiftskirchen treffen wir schon am Ende des 13. Jh., meistens in Verbindung mit einer Schenkung für das Licht, das dem Sakrament auf dem Wege zum Kranken vorangetragen werden soll, aber die eigentliche Zeit für diese Wandlungskerzen kam doch erst im 15. Jh., und in der Folgezeit werden sie in fast allen öffentlichen Messen gebrannt haben.

5. Die Ehrenbezeigung des Priesters, Verneigung und Kniebeuge.

Die Elevation hat außer der Einführung der Wandlungskerzen und Wandlungsglocken noch einen anderen Ritus hervorgebracht, der in die Messe selbst eingriff: die äußere Ehrfurchtsbezeigung des zelebrierenden Priesters vor dem Leibe und Blute Christi. Er mußte wohl schon früher dem Altar, auf dem er das Opfer darbrachte, auch äußerlich seine Ehrfurcht bezeigen, aber es hat sehr lange gedauert, bis auch der Leib des Herrn, den er durch die Wandlungsworte gegenwärtig setzte, mit irgendeinem Anbetungszeremoniell umgeben wurde. Seine äußere Haltung blieb nachher und vorher dieselbe. Auch in den anderen Teilen der Messe ist von einem äußeren Zeichen der Anbetung nicht die Rede. Obwohl uns aus der Zeit von 700—1100

¹⁶⁰ J. Trouillat et L. Vautrety, *Monuments de l'hist. de l'anc. évêché de Bale* (Porrentruy 1852/67) IV 732. Im J. 1271 machten zwei Eheleute in Wetzlar die Stiftung: *Candelam ante Corpus Domini in visitationibus infirmorum portandam et ab inceptione Canonis usque ad communionem in Missa parochiali conburendam nostris procurabimus fieri laboribus et expensis*. Val. Ferd. de Gudenus, *Cod. diplomat. anecdot. res Mogunt. . . illustrantium* (Frankfurt 1743/68) V 60.

¹⁶¹ *De horis canon.*: *Habeat autem sacerdos lumen accensum, quando conficit et cum sumit*. Unter den *Opuscula* des hl. Thomas gedruckt.

¹⁶² A. S. *Iun.* III, LXXIX.

ausführliche Rubriken erhalten sind, die eingehend den Gang der Messe und die Bewegungen des Priesters regeln, findet sich doch nie eine Vorschrift über Verehrung und Anbetung, die er dem Leib des Herrn erweisen soll¹⁶³. Er nahm wohl Rücksicht auf den Diakon und Subdiakon, die ihm assistierten, und verbeugte sich vor ihnen; er verneigte sich vor dem Altar und seinen Reliquien oder bei den Worten: *Te igitur* und *Verbum caro factum est*, aber Verbeugungen, die dem Leibe des Herrn gelten, treffen wir erst im 12. Jh. nach der *fractio panis*. Der Zisterzienser Herbert erwähnt um 1178 eine Rubrik, nach welcher der Priester, nachdem er die Hostie auf die Patene gelegt, eine „mäßige Verneigung des Hauptes“ vor ihr machen mußte¹⁶⁴. Doch das waren wohl noch Ausnahmen. Erst die Elevation, bei der sich das Volk tief verneigen oder niederknien sollte, hatte auch für den Priester eine Einfügung in die Meßrubriken zur Folge; bevor er nach den Wandlungsworten den Leib des Herrn emporhob, sollte er ihn durch eine Verneigung verehren. Dieser Ritus bürgerte sich schon im Laufe des 13. Jh. in vielen Kirchen und Orden ein. Nach der Konsekration, sagt ein unbekannter Schriftsteller um 1300, soll sich der Priester ehrfürchtig verneigen und den Leib Christi anbeten; dann soll er ihn hochheben; das Volk soll hinsehen und ihn anbeten¹⁶⁵. Auch die Franziskaner, Dominikaner¹⁶⁶ und Karmeliter sind für diese Rubrik

¹⁶³ Ein irischer Meßtraktat aus dem 10. oder 11. Jh. verlangt, daß sich der Priester bei den Worten *Accipit Jesus panem* dreimal verneigen und Gott das Brot und den Wein opfern soll. Aber das war ein Zeichen der Reue und Unwürdigkeit. *Dict. d'archéol. chrét.* II 3011.

¹⁶⁴ III c. 23 *Et „Agnus Dei“ iam dicto, cum iuxta illius ordinis consuetudinem* (da es sich um einen Weltpriester handelt, wird wohl der *Ordo* seiner Diözese gemeint sein) *super patenam corpus Domini posuit et coram ipso modice inclinando humilasset, continuo se erexit, ut solito more communicaret.* PL 185, 1371. Diese Rubrik bestand auch später noch in manchen Kirchen; so schreibt sie z. B. das Pontifikale des Bischofs Wilhelm Duranti II. von Mende, das in der Kirche von Châlons-sur-Marne gebraucht wurde, vor. *Particulam hostiae quam inter digitos super os calicis tenet, super patenam caute deponit et mox inclinans reverenter iunctis manibus Corpori et Sanguini Domini et totum simul cum palla corporali decenter operit et post mitram resumit.* E. Martène, *De ant. eccl. rit.* I c. 4 a. 12 ordo 23.

¹⁶⁵ *De officio sacerdotis: Sacerdos se reverenter inclinet, adorans corpus Chr. Et postea elevet in altum spectante populo, ut populus simul adoret.* Dieser Traktat ist unter den *Opuscula* des hl. Thomas gedruckt.

¹⁶⁶ Das nach älteren Vorlagen zwischen 1260—1275 abgefaßte *Ordinarium* französischer Dominikaner gibt die Rubriken während und nach der Wandlung folgendermaßen an: *Interim diaconus a dextris sacerdotis et subdiaconus a sinistris cum patena flectant genua super gradus altaris, uno acolitorum iuxta diaconum et altero iuxta subdiaconum stantibus cum cereis accensis et flexis genibus. Et sic stent a tempore elevationis usque post sanguinis consecrationem. Et in diebus in quibus ministratur incensum, diaconus cum thuribulo sibi tradito... incenset continue... Sacerdos autem quam cito fuerit hostia consecrata non super altare procumbens, sed aliquantulum inclinans cum ambabus manibus ipsam elevet, ita quod*

eingetreten. Alexander von Hales († 1245) kennt sie¹⁶⁷, und das Meßbuch eines französischen Minoritenkonvents aus der 2. Hälfte des 13. Jh. sagt: „Nachdem der Priester den Leib des Herrn durch eine mittlere Verneigung angebetet, soll er ihn so hoch emporheben, daß er von den Umstehenden gesehen werden kann“¹⁶⁸.

Auch das Ordinarium von Salisbury, dessen Handschrift aus dem Ende des 14. Jh. stammt, schrieb diese *inclinatio* vor¹⁶⁹. In dem sog. *Ordo Romanus XIV*, der zwischen 1304 und 1318 in Avignon aufgeschrieben wurde, sind Bestimmungen für die Messe des Papstes, des Bischofes, und für die Messe, die in Gegenwart des Papstes oder eines Kardinals gelesen wurde, enthalten. Nur in der Bischofsmesse sind Verneigungen nach der Konsekration enthalten. „Er soll zuerst durch Kopfneigung (*inclinato capite*) den göttlichen Leib anbeten und ihn dann ehrfürchtig und achtsam zur Anbetung in die Höhe heben . . . Ebenso soll er durch eine kleine Kopfneigung (*inclinato paululum capite*) das hl. Blut des Herrn anbeten und zur Anbetung hochheben“¹⁷⁰.

Wie hier war auch in den anderen Ritualien die Verneigung nur vor der Elevation, nicht auch nachher vorgeschrieben; ebenso haben im Mittelalter fast alle für das Blut Christi eine geringere Ehrenbezeugung verlangt als für seinen Leib, oder sie haben überhaupt keine angegeben.

*

*

*

Diese Verneigung des zelebrierenden Priesters vor der Eucharistie, die durch die Elevation aufgekomen war, wurde zwar nicht überall eingeführt, hatte sich aber doch ziemlich weit verbreitet. Viel länger dauerte es, bis die Kniebeuge in die Meßrubriken eindrang, und bis der Zelebrant auch auf diese Weise dem Leibe und Blute Christi seine Verehrung bezeugte. Ihn in der Opferfeier knien zu lassen, nachdem 12 Jahrhunderte ihn nur stehend oder sitzend gesehen, setzte sich nicht ohne große Widersprüche durch.

Auch daß die Beugung nur eines Knies im ganzen Mittelalter verpönt oder bloß als Ehrenbezeugung vor weltlichen Fürsten in Ge-

possit retro stantibus apparere. Ipsam vero non circumferat nec diu teneat elevatam. J. W. Legg a. a. O. (Anm. 17) 80. Das in der 2. Hälfte des 13. Jh. entstandene *antiquum ordinale Ord. Carmelit.*, das von dem obigen Ordinarium der Dominikaner stark abhängig ist, gibt dieselben Rubriken, fügt aber nach *non . . . procumbens* noch eigens bei *nec genuflectet*. — *Études Carmélitaines* 3 (1913) 49.

¹⁶⁷ Anm. 36. ¹⁶⁸ V. Leroquais a. a. O. II n. 311.

¹⁶⁹ *Hic inclinatione capitis adoret et eleve hostiam et postea ponat hostiam loco quo prius erat.* J. W. Legg a. a. O. 261.

¹⁷⁰ Anm. 87. Auch nach dem Friedenskuß soll sich der Pontifex vor der Hostie und dem Kelche verneigen.

brauch war¹⁷¹, trug zu diesem Widerstand bei; denn am Altar beide Knie zu beugen, wäre zu unschön und umständlich gewesen. Darum finden wir auch die erste eucharistische Kniebeugung innerhalb der Messe bei einem Bittgebet, das der Priester auf den Altarstufen kniend verrichtete.

Daß der assistierende Diakon und Subdiakon niederknieten, war in manchen Orden, z. B. bei den Dominikanern und Karmelitern, schon um die Mitte des 13. Jh. Sitte¹⁷². Auch nach dem sog. *Ordo Romanus XIV* kann der in der Papstmesse assistierende Bischof oder Kardinalpriester „bei der Hochhebung des Leibes Christi ein wenig knien (*poterit ad modicum flectere genua*), ähnlich bei der Hochhebung des Kelches und so den Leib und das Blut anbeten“¹⁷³. Aber daß ihm auch der Zelebrant durch eine Kniebeugung seine Verehrung bezeigen solle, wird im ganzen Mittelalter nirgendwo vorgeschrieben¹⁷⁴. Schriftsteller, Rubriken und Meßauslegungen sprechen immer nur von der *inclinatio*, nie von einer *genuflexio*. Gabriel Biel verlangte in seinen Vorlesungen, die er 1486 in Tübingen über die Messe hielt, nur diese Verneigung¹⁷⁵; auch die aus dem 13. Jh. stammende Meßordnung, die mit den Worten *Indutus planeta* beginnt und noch im 16. Jh. oft abgedruckt wurde, begnügte sich mit ihr¹⁷⁶. Der *Ordo* der Diözese Coutances von 1557 forderte vor der Hochhebung der Hostie „Anbetung

¹⁷¹ Nur ein Knie zu beugen, galt als unehrerbietig; „so haben ja“, sagt Regino von Prüm 906 in seinem Rechtsbuch, „die Juden den Herrn verspottet, sondern man muß sich auf beide Knie niederwerfen.“ F. G. A. Wasserschleben, *Regino abb. Prumiens, de synodal. causis* (Leipzig 1840) I c. 391. Berthold von Regensburg († 1272) sagt darüber: „Die andere Ehre, die Gott nicht von euch entraten will, sollt ihr ihm zu jeder Zeit entbieten. Das ist, so ihn der Priester zu einem Kranken trägt, gar schnell auf beide Knie. Weil er dir beides, Leib und Seele, gegeben, darum sollst du auf beide Knie vor ihm hinknien. Vor den irdischen Herren kniet man nur mit einem Knie; das ist deshalb, weil sie nur über den Leib Gewalt haben; ist der Herr auch noch so hoch, man soll doch nur mit einem Knie vor ihm knien. Schnell vor dem himmlischen Herrn auf beide Knie, der dir beides gab, Leib und Seele.“ Franz Pfeiffer, *Berthold v. Regensburg I* (1862) 457.

¹⁷² Anm. 166.

¹⁷³ c. 47 a. a. O. (Anm. 87) 282. Mancherorts standen aber der Diakon und Subdiakon während der Elevation vor den Stufen des Altars, wie aus einem vielleicht ums J. 1320 geschriebenen Ordinarium von Salisbury hervorgeht. J. W. Legg a. a. O. Pl. 1.

¹⁷⁴ Vgl. über die Kniebeuge des Priesters in der Messe H. Thurston, *The Month Oct.* 1897, 391, übersetzt von A. Boudinhon, *Revue du Clergé franc.* 56 (1908) 150. E. Manganot a. a. O. (Anm. 1) 2327. Jos. Kramp, *Zeitschr. f. kath. Theol.* 48 (1924) 154.

¹⁷⁵ *Sacerdos vero celebrans prolatiis verbis consecrationis humiliter se inclinet. S. canonis misse ... expositio* (Lugduni 1517) lect. 50.

¹⁷⁶ *Et adorato corpore cum mediocri inclinatione elevat illud.* — *Missale Romanum* (s. l. 1507).

durch andächtige Neigung des Hauptes“; die Verehrung des Kelches wird überhaupt nicht erwähnt¹⁷⁷.

Einige Orden haben ausdrücklich die Neigung einzelner Priester, den Ritus der Kniebeuge in die Messe einzuführen und besonders die Eucharistie auf diese Weise zu verehren, zurückgewiesen und bekämpft. Die Ritualien der Dominikaner und Karmeliter¹⁷⁸ aus der 2. Hälfte des 13. Jh. schrieben nach dem Sanctus bei den Worten *Te igitur* eine tiefe Verneigung vor, verboten aber die Knie zu beugen. Auch wenn in der Sonntagsmesse der Leib des Herrn, den man für Sterbende aufbewahrte, auf den Altar gebracht wurde, um erneuert zu werden, sollten sich wohl alle Fratres niederwerfen und ihn anbeten, der Zelebrant aber sollte sich nur tief verneigen¹⁷⁹. Die Karmeliter haben die Kniebeuge nach der Wandlung noch eigens verboten¹⁸⁰, und das Generalkapitel von Padua hat 1532 dieses Verbot wiederholt¹⁸¹.

Die Klostergewohnheiten von St. Augustin in Canterbury sagen 1273—1283: „Bei der Anbetung des hochheiligen Leibes des Herrn sollen alle mit Ausnahme des Zelebranten die Knie beugen; wenn sie aber die Cappa oder Dalmatica anhaben, sollen sie sich ehrfürchtig verneigen“¹⁸². Der Generalvikar der Franziskanerobservanten bestimmte 1476 auf dem Provinzialkapitel in Mainz, daß alle, die beim Betreten des Chors am Fronaltar vorbeigingen, niederknien sollten, der zelebrierende Priester aber, der in den Meßgewändern daran vorbeifuhr, sollte nur die Kopfbedeckung abnehmen und sich tief verneigen¹⁸³.

Die erste Erwähnung einer Kniebeuge, die der Priester innerhalb der Messe vor dem hl. Sakramente macht, finde ich in dem Genueser Generalkapitel der Franziskaner vom J. 1359. „Um Frieden für die Kirche zu erleben, befiehlt der General, daß überall von allen Brüdern Bittgebete verrichtet werden, in der Art, daß nach dem Paternoster der

¹⁷⁷ J. W. Legg a. a. O. 62. Dieser Ordo kennt auch eine eucharistische Kniebeuge. *Sacerdos tenens in manibus hostiam corporis christi, duas partes in sinistra et tertiam in dextera super calicem dicat flectendo genua: „Agnus Dei, qui tollis . . .“* Ebda 65.

¹⁷⁸ *Sacerdos vero post Sanctus etc. inclinando profunde, genibus non curvatis; dicat „Te igitur etc.“*. — *Études Carmélit.* 2 (1912) 48.

¹⁷⁹ Ebda III 53. Ebenso das Dominikanerrituale von 1260—1275; J. W. Legg a. a. O. 85.

¹⁸⁰ Anm. 166. Auch in dem 1312 von Sibertus de Beka abgefaßten *Ordinale* findet sich dieses Verbot der Kniebeuge. Vor dem Leib Christi soll der Priester eine ehrfürchtige Verneigung machen, während es vom Blute nur heißt: *capite parum inclinato calicem aliquantulum levet*. — *Analecta Ord. Carmelit.* 2 (1911/13) 15.

¹⁸¹ c. 41 *Sacerdos vero dictis his verbis „Hoc est enim corpus meum“ reverenter inclinans sine genuflexione hostiam levet intantum, ut omnibus astantibus convenienter appareat et eam statim reponat, iterum ut prius reverenter inclinando*. J. W. Legg a. a. O. 244.

¹⁸² *Henry Bradshaw Society* XXIII 39.

¹⁸³ *Analecta Francisc.* 2 (1887) 461.

Zelebrant und die anderen im Chor anwesenden Priester vor dem Leibe Christi niederknien und den Psalm 'Laetatus sum' beten¹⁸⁴. Solche Gebete, die in Zeiten schwerer Kriegs- und Hungersnot während der Messe verrichtet werden sollten, wurden auch früher schon vorgeschrieben; auch daß der Zelebrant dabei auf den Stufen des Altars niederkniete, war nichts Außergewöhnliches¹⁸⁵, aber daß es heißt, er solle dabei „vor dem Leibe Christi“ niederknien, war die neue Rubrik. Vielleicht setzt sie voraus, daß auch in anderen Teilen der Messe Kniebeugen vor dem Sakramente gemacht wurden; aber nachweisen läßt sich das nicht.

Vor der Kommunion wird diese Ehrfurchtsbezeugung des Zelebranten zuerst aus Deutschland berichtet, aber nicht vor dem 15. Jh. Das Rituale der Bursfelder Kongregation läßt ihn „dreimal an die Brust schlagen und dabei beten: 'Gott sei mir Sünder gnädig'; dann soll er mit gefalteten Händen eine mäßige Kniebeuge machen (*modice inclinatis genibus*) und das 'Domine non sum dignus' einmal beten“¹⁸⁶. Auch nach den Statuten der Augustinerchorherren des Bistums Freising soll er vor der Kommunion das Confiteor beten und „niederknien, bevor er das Sakrament emporhält (*sacerdos vero, antequam sacramentum levet, genuflectat*)“¹⁸⁷. In den meisten Diözesen und Orden wird er sich aber um diese Zeit noch ohne dieses äußere Zeichen der Anbetung die Kommunion gespendet haben.

Nach den Wandlungsworten niederzuknien und den Leib des Herrn anzubeten, ist auch zuerst in Deutschland bezeugt. Heinrich von Hessen († 1397), der Theologieprofessor in Wien war, spricht von Priestern, „die drei Elevationen machen. Nach den Wandlungsworten halten sie die Hostie eine Handbreit hoch, wobei sie die erhobenen Hände auf den Altar stützen und die Knie beugen. Dann heben sie

¹⁸⁴ *Ordinat Generalis pro statu pacifico totius ecclesiae... suffragia in omnibus locis totius Ordinis ab omnibus... fratribus modo subscripto per obedientiam observanda, videlicet quod, cantato Pater noster in Missa diei, sacerdos humiliter genuflectat ante Corpus Chr. et idem faciant fratres alii existentes in choro et dicant legendo Psalmum „Laetatus sum etc.“. — Analecta Francisc. 2 (1887) 194.*

¹⁸⁵ Im Frühmittelalter allerdings blieb der Zelebrant bei diesen Bittgebeten stehen. So heißt es in den *Consuetudines von Farfa* (um 1040): *Ministri ecclesiae cooperiant pavimentum ante altare cilicio* (nach dem Paternoster) *et desuper ponant crucifixum et textum evangeliorum et corpora sanctorum et omnis clerus in pavimento iaceat prostratus canendo psalmum „Ut quid Deus repulisti“ in finem sub silentio... solusque sacerdos stet ante dominicum corpus et sanguinem noviter consecratum.* Bruno Albers, *Consuetudines monasticae* I (1900) 172. Dagegen bestimmte das Generalkapitel der Dominikaner von 1269: *Singulis diebus profestis in missa conventuali post Pater noster cum prostratione dicatur psalmus „Deus venerunt gentes“ cum versiculis et orationibus ab illo qui dicit missam dicendis.* E. Martène, *Thes. nov.* IV 1754.

¹⁸⁶ c. 45 E. Martène, *De ant. monach. ritibus* II c. 4 § 3 n. 17.

¹⁸⁷ Euseb. Amort, *Vetus discipl. canonicorum regul. et saecul.* (Venetiis 1747) II 692.

sie über den Kopf hinaus —, und wenn sie von der Kniebeuge aufstehen, halten sie sie noch ein drittes Mal empor. Sie mögen mir's nicht übel nehmen, aber das scheint mir ein Spiel mit dem Sakrament und jedes vernünftigen Sinnes bar“¹⁸⁸.

Ein anderes Zeugnis für diese Kniebeuge ist aus dem 14. Jh. nicht bekannt; trotzdem darf man annehmen, daß sie mancherorts von den Priestern gemacht wurde, wenn wir auch Belege erst aus der 2. Hälfte des 15. Jh. haben. So schreibt sie ein Meßbuch, das in dieser Zeit in Rouen gebraucht wurde, vor¹⁸⁹. Auch die englischen Karthäuser hatten um 1500 wenigstens „eine kleine Kniebeuge“ angenommen¹⁹⁰; diese Ehrenbezeugung muß also ziemlich weit verbreitet gewesen sein, sonst hätten sie es nicht getan; denn früher hatten sie sich ausdrücklich dagegen ausgesprochen. Ein altes Generalkapitel, dessen Ort und Zeit man nicht kennt, hatte die Verordnung erlassen: „Bei den Worten *et homo factus est* kniet der Diakon auf den Altarstufen, und wir werfen uns nieder und küssen den Boden; niemals aber darf der Zelebrant am Altar das tun, sondern stehend soll er ihn küssen“¹⁹¹.

Auch in Rom war um die Wende des 15. und 16. Jh. diese Kniebeuge schon bekannt. Ein 1498 daselbst gedruckter *Ordo misse secundum consuetudinem s. Romane ecclesie* schreibt sie beim Leibe und beim Blute Christi vor¹⁹². Sehr großen Einfluß auf die endgültige Gestaltung der Meßrubriken hatte der päpstliche Zeremonienmeister Johann Burckart, der in seinem 1502 erschienenen *Ordo missae* ungefähr

¹⁸⁸ *Aliqui tres elevationes faciunt. Nam consecrationis verbis completis hostiam ad altitudinem palme tollunt et super altare levatas manus reponunt et tunc genua flectunt; et iterum hostiam super caput tollunt et surgentes a genuflectione sacramentum tertia vice elewant. Parcat mihi illorum reverentia! taliter ludere cum sacramento videtur mihi fieri sine sapientia... Plures in elevatione sacramenti in summo diu tenent, hanc pro se habentes causam sc. ut populi stantes a longe melius videant, velut ut accurrentes sacrificium cernant... Item aliqui in elevatione vertunt hostiam hinc inde. A. a. O. (Anm. 103). Heinrich von Hessen selbst gibt kurz vorher als Ehrenbezeugung bei der Elevation nicht die Kniebeuge, sondern die Verneigung an. „Qui pridie.“ *Hic quidam oblatam accepturi, reverentiam inclinationis cum manuum compositione faciunt, quod non est faciendum, nisi confecto sacramento; quoties enim post elevationem tollitur, toties reverenter inclinetur.**

¹⁸⁹ *Hic adoret corpus Chr. genibus flexis, deinde elewet... Hic adorat sanguinem et postea elewet dicens: „Haec quotiescunque“.* V. Lerouquais a. a. O. III n. 723.

¹⁹⁰ Ein *Ordinarium* dieser Zeit, dessen Ms. im British Museum ist, sagt: *Ad „Qui pridie quam pateretur“, cum dicitur, „accepit panem“, accipit hostiam utraque manu et suo loco benedicit; dum dicit „gratias agens“, reverenter elevat oculos tenebitque hostiam ita in quantum potest quod a circumstantibus non videatur antequam elevetur. Consecrata hostia sacerdos antequam ipsam elewet parum geniculat; post elevationem deposita hostia reverenter inclinat sed non genuflectit.* J. W. Legg a. a. O. 101. Auch das *Ordinarium Carthus.* (Lugduni 1641) sagt c. 27 n. 5: *genuflexus, non tamen usque ad terram.*

¹⁹¹ I c. 43. E. Martène, *De ant. eccl. rit.* I c. 4 a. 12 ordo 25.

¹⁹² *Impressum Rome per Mag. Stephanum planck de Patavia a. d. 1498.*

alle Kniebeugungen angab, die wir heute haben. Auch der weitverbreitete *Ordo* des Albertus Castellanus, der am Anfang des 16. Jh. zum erstenmal herauskam¹⁰³, und das *Directorium* des Ludovicus Cicconiolanus¹⁰⁴ verlangten diese Ehrenbezeugung bei der Wandlung. Durch ihren Einfluß verbreitete sie sich immer mehr, wenn auch viele Verschiedenheiten blieben; besonders diejenige, die man dem Blute erwies, blieb hinter der für den Leib Christi zurück, oder man machte bloß vor der Elevation eine Kniebeuge und nachher eine Verneigung. Erst das Missale Pius' V. (1570), das die heute üblichen Kniebeugen angibt, hat allmählich Gleichheit geschaffen. Am längsten haben einige Orden widerstrebt. Die Zisterzienser schrieben noch in dem 1589 gedruckten *Ritus servandus in celebratione Missae secundum Consuetudinem s. Ord. Cist.* nur eine Art *inclinatio* vor¹⁰⁵, ebenso die Dominikaner auf dem Generalkapitel von 1569¹⁰⁶, während sie 1641 den neuen Ritus annahmen und bestimmten: „Sooft der Priester nach der Konsekration das hochheilige Sakrament mit den Händen anrührt, soll er vorher und nachher eine Kniebeuge machen“¹⁰⁷.

6. Glaube und Aberglaube.

Noch im Frühmittelalter war die Verbindung der Gemeinde mit dem Liturgen eine viel innigere als später. Abwechselnd mit ihm sang sie in seiner Sprache, die auch die ihre war, die Gebete der Messe. Die Gläubigen brachten die Opferelemente, Wein und Brot, die der Priester konsekrierte und die sie beim Opfermahle wiedererhielten. So war es ihr Opfer, das auf dem Altar dargebracht wurde. Seine Worte: „Betet für mich, ihr Brüder und Schwestern, wie ich für euch, daß mein und euer Opfer vor Gott genehm sei,“ hatten noch anderen Klang und Inhalt und bedeuteten aktivere Teilnahme als später. Gewiß, man hat im Frühmittelalter nicht oder nur ganz vereinzelt geglaubt, daß die Gemeinde auch an der Konsekration beteiligt sei¹⁰⁸, aber diese Handlung

¹⁰³ *Liber sacerdotalis nuperrime ex libris s. Romane eccl. . . . collectus per Alb. Castellanus* (Venetiis 1537) 87.

¹⁰⁴ *Cum multos videam sacerdotes post consecrationem quoties opus fuerit, parum tanto domino inclinari, non possum non gravato . . . ferre animo . . . Ideo genuflexiones post consecrationem profundissime fieri condecet.* J. W. Legg a. a. O. 215.

¹⁰⁵ *Et finita consecratione . . . iunctis manibus reverenter nimis inclinet se profunde, mentaliter etiam adorans calicem.* Zitiert von Fulg. Schneider a. a. O. (Anm. 1) 39.

¹⁰⁶ *Post consecrationem hostiae et ante eius elevationem sacerdos toto corpore inclinet cum maxima reverentia, quod etiam post consecrationem calicis est faciendum.* — Monum. Fr. Praed. hist. 10 (1901) 90.

¹⁰⁷ Lucas Holstenius, *Cod. regularum monast. et canon.* (Aug. Vindel. 1759) IV 22.

¹⁰⁸ Oratorische Übertreibungen darf man nicht wörtlich nehmen. So wenn es — natürlich im Anschluß an frühere Texte — in dem *Sermo de purificatione b. M.*

war noch nicht in dem Maße Mittelpunkt der Messe wie später. Die Opferung, bei der die Gläubigen Brot und Wein auf den Altar legten, die Konsekration dieser Opfergaben und das Opfermahl waren für das Bewußtsein und die Andacht wie ein dreigipfliger Berg, aus dem die Konsekration kaum hervorragte. Als aber der Kommunionempfang selten geworden und die Opferung abgekommen war, als die Transsubstantiationslehre in scharfem Gegensatz zu der Berengarschen Häresie ihre Ausbildung und klare Formulierung erfahren hatte, trat die aktive Beteiligung der Gläubigen zurück, und die Wandlung kam von selbst in den beherrschenden Mittelpunkt, der alle Blicke und die ganze Andacht auf sich zog. Diese Änderung erhielt am Ende des 12. Jh. durch die Hochhebung der Hostie ihren symbolischen Ausdruck.

Auch die Zeit und die Menschen waren andere geworden. Das stark kirchliche Gemeinschaftsbewußtsein, das die Gemeinden des Altertums und Frühmittelalters durchdrungen hatte, die Freude, am objektiven liturgischen Gebet und Mysterium mitzuwirken, waren geschwunden. Der neue Mensch wollte freier, ungebundener beten und betrachten, seine eigene Art mehr zur Geltung bringen. Daher waren das Betrachten des Leidens Christi und die allegorischen, moralisierenden Meßerklärungen so beliebt; dabei konnte er gefühl- und gemütvoller und mehr nach seinem Geschmack und Bedürfnis beten, als wenn er dem Priester am Altar folgte und seiner Handlung und seinem Gebet sich anschloß.

Diese seelische Haltung, verbunden mit der Erregung, die noch von dem Kapf gegen Berengar nachzitterte und durch andere eucharistische Ketzereien immer wieder neu belebt wurde, hat auch den Ritus, die konsekrierte Hostie hochzuhalten und unverhüllt zu zeigen, hervorgebracht und ihm so große Auswirkungen gegeben. Ohne Übertreibung kann man sagen, daß er der Ausgangspunkt der eucharistischen Frömmigkeit der folgenden Zeiten geworden ist, und daß mit ihm ein ungeahnter Aufschwung des eucharistischen Glaubens und Aberglaubens begonnen hat.

Natürlich hat man ihn auch historisch zu erklären oder symbolisch auszudeuten gesucht und gesagt, er sei eine Nachahmung jüdischer Sitten¹⁹⁹ oder er stelle die Erhöhung des Herrn am Kreuze dar²⁰⁰,

des Abts Guerricus (fälschlich unter den Werken des hl. Bernhard gedruckt) heißt: *Non solus sacerdos sacrificat, non solus consecrat, sed totus conventus fidelium, qui adstat, cum illo consecrat, cum illo sacrificat. Nec solus ligni faber facit domum, sed alius virgas, alius ligna, alius trabes etc. comportat.* PL 185, 87.

¹⁹⁹ Als die Taboriten nach den Schriftstellen fragten, mit denen man die Elevation rechtfertigen könne, antwortete man ihnen mit Levit. VIII 27, Num. X 35 und I Paralip. XVI 29. R. Höfler, *Geschichtsschreiber der hussit. Bewegung in Böhmen* (Wien 1856/66); *Fontes rer. Austriac.* I 6, 529.

²⁰⁰ *Sacerdos cum levat corpus Domini, repraesentat quod Christus in cruce sit levatus*, sagt Ludolf von Sachsen († 1377) in seiner *Vita Jesu Christi* II c. 56 n. 8.

und das tiefe Schweigen, das ihn umgibt, bezeichne den Tod Christi und seine Grablegung. Aber das wurde nur nachträglich hineingelegt; von Anfang an war die Elevation die eindringliche liturgische Geste, die darauf hinwies, daß das Brot wahrhaft und wirklich in den Leib des Herrn gewandelt ist und angebetet werden soll. Sie war Anforderung zur Anbetung.

Und dieser Ruf ist überall und bereitwillig vernommen worden. Nur Schwarmgeister und Ketzer entzogen sich ihm. Papst Benedikt XII. schrieb 1335 an den König Eduard über Häretiker in der irischen Diözese Ossory, die nicht glaubten, daß Christus wirklich in der Hostie zugegen sei und ihm deshalb bei der Elevation keine Ehrfurchtsbezeigung erwiesen²⁰¹.

Besonders die Begarden und Beginen traf dieser Vorwurf. Auf dem Konzil von Vienne 1311 wurde ihren deutschen Anhängern nachgesagt, daß sie bei der Hochhebung des Leibes Christi nicht aufstünden und ihn nicht verehrten; sie behaupteten, es wäre eine Unvollkommenheit, wenn sie von der Reinheit und Höhe ihrer Beschauung herabsteigen und ihre Gedanken auf die Eucharistie und das Leiden Christi hinrichten würden²⁰². Der Dominikaner Bernardus Guidonis, der von 1308—1323 Inquisitor in Toulouse war, gibt unter den Zeichen, an denen man die häretischen Beginen der Provence erkennen könne, auch an: „Ihr Gruß und Gegengruß ist folgender: wenn sie einander begegnen oder in ein Haus kommen, sagen sie: ‘Gelobt sei Jesus Christus’ oder ‘gelobt sei der Name Jesu Christi’. Ferner, wenn sie in der Kirche oder sonstwo beten, kauern sie am Boden, mit dem Gesicht zur gegenüberstehenden Wand gerichtet . . .; nur selten knien sie oder falten die Hände wie die anderen Menschen“²⁰³. „Einige Begarden“, heißt es in einer Handschrift der Frankfurter Stadtbibliothek aus dem 15. Jh., „nehmen bei der Elevation ihre Kapuze nicht ganz vom Kopfe, sondern legen nur die Stirne etwas bloß; einige bewegen nur die Lippen, verbeugen sich nicht und beten den Leib Christi nicht an“²⁰⁴.

²⁰¹ Aug. Theiner, *Vetera monum. Hibernorum atque Scotorum hist. illustrantia* (Romae 1864) 269. Vor der Untersuchungskommission, welche 1310 die Anklagen gegen den verstorbenen Bonifaz VIII. zu sammeln hatte, sagte ein neapolitanischer Priester aus, jener habe, als er noch Kardinal war, die Eucharistie für ein bloßes Stück Brot erklärt und bei der Elevation nicht zur Hostie hingeblickt. P. Du Puy, *Hist. du différend du pape Boniface avec Philipp le Bel* (Paris 1655) 300.

²⁰² *Octavo quod in elevatione corporis J. Chr. non debent assurgere nec eidem reverentiam exhibere, asserentes quod esset imperfectionis, si a puritate et altitudine sue contemplationis tantum descenderent, quod circa ministerium seu sacrum eucharistie aut circa passionem humanitatis Christi aliquando cogitent.* — Klementinen V 3 c. 3; auch H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum* (1928¹⁶) n. 478.

²⁰³ *Practica inquisitionis* a. a. O. (Anm. 156) V c. 4 n. 4. Vgl. Zeitschr. f. Kirchengesch. 7 (1885) 503, 556.

²⁰⁴ Ign. v. Döllinger, *Beiträge z. Sektengesch. des M.A.* (1890) II 410.

Auch gegen die Geißler des J. 1349²⁰⁵ und gegen südfranzösische Sektierer des 15. Jh. wurde diese Anklage erhoben. So heißt es in dem Prozeß, der ums J. 1460 in der Gegend von Lyon gegen die Sekte „Valdesia“ geführt wurde: „Wenn sie das geweihte Brot auch annehmen, so essen sie es doch nicht; wenn der hochheilige Leib Christi auf dem Altar konsekriert und erhoben wird, so sehen sie ihn nicht an, sondern wenden ihre Augen anderswohin“²⁰⁶.

Später haben auch die Taboriten (die radikalen Hussiten)²⁰⁷ und fast alle Protestanten die Elevation verworfen.

Von solchen sektierischen und häretischen Kreisen abgesehen, fand sie aber keinen Widerstand. Im Gegenteil! Etwa seit der Mitte des 13. Jh. ist sie der Mittelpunkt der Frömmigkeit des Volkes geworden²⁰⁸; in diesem weihevollen Augenblick hat es am innigsten gebetet, am glühendsten seinen Glauben an den Fleisch gewordenen und gekreuzigten Gott zum Ausdruck gebracht. Man muß die Heiligenleben dieser Jahrhunderte oder Bücher wie den *Legatus divinae pietatis* der hl. Gertrud lesen, um zu erkennen, welche Bedeutung die Elevation auch im Leben der Heiligen hatte. Als der hl. König Ludwig von Frankreich († 1270) auf dem Sterbebette lag und seinem Sohne Rat schläge und Lehren gab, sagte er ihm u. a.: „Beichte oft . . . bete zu Gott mit Herz und Munde, besonders wenn in der Messe die Wandlung vor sich geht“²⁰⁹. Vom hl. Thomas von Aquin berichtet sein Biograph Bernard Gui: „Während der Hochhebung des Leibes Christi soll er immer gesagt haben: ‘Du bist der König der Herrlichkeit, o Christus, du des Vaters ewiger Sohn’“²¹⁰.

²⁰⁵ In einer Predigt, die ein Pariser Theologieprofessor 1349 in Avignon vor dem Papste hielt, wurde den Geißlern u. a. auch vorgeworfen: *Nono, salutantes honestas personas non deponunt suos pilleos, immo etiam, quod peius est, cum corpus Chr. elevatur, suos pilleos de capitibus non deponunt*. Paul Fredericq, *Corpus docum. inquisit. haeret. pravit. Neerlandicae* (Gent-'s Gravenhage 1889/1906) III 35. Vgl. oben Anm. 81.

²⁰⁶ Jos. Hansen, *Quellen u. Unters. z. Gesch. des Hexenwahns u. der Hexenverfolgungen im M.A.* (1901) 185.

²⁰⁷ Gegen Magister Jos. Rokytzana und den Prager Klerus sagten sie: *Tempore Dionysii eiicebantur indigni a communione etiam et a visione sacramenti; ibi magistri cum ritu suo indifferenter omnes admittunt et pulsu campanae convocant ad visionem sacramenti et saepe processionaliter extra ecclesiam in conspectu omnium deferunt sacramentum cum magno tumultu, cantu et pulsu, omnes ad spectandum sacramentum excitantes*. K. Höfler a. a. O. (Anm. 199) 697.

²⁰⁸ Über den Glauben und Aberglauben, der sich mit der Hochhebung der Hostie verband, vgl. außer den Anm. 1 zitierten Autoren Ad. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter* (1902) und E. Dumoutet, *Autour d'une dévotion médiévale*; *Revue apologétique* 46 (1928) 182.

²⁰⁹ Jean de Joinville, *Hist. de S. Louys IX, Credo et Lettre à Louis X* (Paris 1874²) c. 145.

²¹⁰ *Revue Thomiste* 31 (1926) 182. Ebenso in der Biographie des Guil. de Thoco; A. S. Mart. I 675.

Der ganze Glaube an das hl. Geheimnis wurde in diese Andacht hineingelegt, und die Gebete, die die Frommen in diesem Augenblick verrichteten oder die man das Volk lehrte, gehören mit zu den schönsten, die das 14. und 15. Jh. hervorgebracht.

Die süddeutsche Dominikanerin Margareta Ebner verzeichnete 1347 in ihrem Tagebuch die frommen Anmutungen, die sie bei der *elevatio* an Christus richtete: „so er denn in uf hebt, so sprich ich: ‘ich grüez dich, min herre aller der welt, ain wort des vaters von himel, ain warez opher und ain lebentz flesch und ain genziu gothet und weriu menschet, gib uns min zuo dir, warn gedingen und volkomen minne und starken vesten christenlichen gelauben in leben und in sterben’.

as er den kelich uf hebt, so sprich ich: ‘ich dank dir, herre Ihesus Christus, daz du gewandelt hast dinen hailigen lichnamen und din hailigez bluot, daz du von minnen geruochoet haust, daz dich der priester dinem vater geophert hat, dir, herre Ihesu Christi, ze eurigem lobe und uns ze trost und ze helfe und ze zelket uns und aller der christenhet, lebenden und toten. nu opfer dich, herre, hiut fur allez daz übel, daz wir wider dir getan haben, und gib dich uns ze ainer sichern helfe in leben und in sterben, ze ainer warn craft, mit dem wir widerstaun mügen allem menschlichen übel mit merung diner herzelichen lieb“²¹¹.

Der große Franziskanerprediger Berthold von Regensburg († 1272) gab in seiner Predigt „Von 42 Tugenden“ folgende Belehrung: „So wahrlich er an das hl. Kreuz gehoben wird, so wahrlich hebt ihn der Priester auf mit beiden Händen. Da sollt ihr ihn getreulich anrufen und anbeten: ‘Herr, durch deine Minne, die dich an das Kreuz zwang, geruhe mir zu helfen, daß ich nimmer sterbe, ehe ich deine Huld erwerbe, die ich durch meine Sünde verloren habe.’ Du kannst da manchmal mehr Gnade und Seligkeit erwerben als wann du nach St. Jakob (di Compostella) hin und zurückläufst“²¹².

Nach einer provenzalischen Meßerklärung, die etwa aus der Mitte des 14. Jh. stammt, sollen die Gläubigen beten: „Mein Herr Jesus Christus, hochgelobt und gebenedeit seist du für diese große Liebe und Hingabe und Güte, die du uns erweistest in dieser sakramentalen Gegenwart deines kostbaren Leibes und Blutes und deiner hl. Seele und deiner Gottheit. Du bist in diesem Sakramente, wahrer Gott und wahrer Mensch. Hier ist dein Leiden und Sterben und unsere ganze Erlösung dargestellt. Hier sind auch die segensreichen Taten deines hl. Lebens dargestellt; denn dein ganzes Leben war nur eine glorreiche Messe und ein Opfer voll Liebe und Hingabe“²¹³.

Während einige dieser Gebete Lob- und Dankhymnen waren, während Theologen, wie Gabriel Biel († 1495)²¹⁴, das ganze eucharistische Dogma in sie hineinbrachten, haben andere die Gelegenheit benützt, um ihre eigenen Sünden auf das Kreuz des Herrn zu werfen

²¹¹ Phil. Strauch, *Marg. Ebner und Heinr. von Nördlingen* (Freiburg u. Tübingen 1882) 146.

²¹² Franz Pfeiffer, *Berthold v. Reg.* I (1862) 459.

²¹³ Fid. Löhrer, *Ein altprovenzal. Traktat aus dem 14. Jahrh. über d. hl. Messe*, Diss. (Einsiedeln 1924) 24.

²¹⁴ *S. canonis misse . . . explicatio* (Lugduni 1517) l. 50.

oder um für andere die Gnade der Bekehrung oder der Befreiung aus dem Fegefeuer zu erflehen. Die hl. Gertrud brachte die aufgehobene Hostie Gottvater zur Sühnung all ihrer Sünden und Fehler dar oder sie betete: „Herr, hl. Vater, ich opfere dir diese Hostie für eine Sterbende auf“, und sah oft, daß ihm diese Aufopferung genehm war²¹⁵. Der Niederländer Johann Busch schrieb 1478 in einem Brief über die Feier der Messe: „Ich habe die Gewohnheit, bei der Elevation des Leibes Christi still für mich die ganze Welt anzureden: Betet alle Gott an wegen seines Sohnes, der für alle Bußfertigen gekreuzigt wurde, betet um Gnade für die Welt und für die Seelen im Fegefeuer; saget Dank für alle, die im Himmel sind“²¹⁶.

Das Volk hat bei dieser Gelegenheit wie auch sonst viel an den Gekreuzigten gedacht; man lehrte es, Christus zu betrachten, der für uns Mensch geworden ist, sich ihn so lebhaft vorzustellen, als ob er jetzt gerade gekreuzigt würde und sein Blut vergösse. Auch Begrüßungen und Anrufungen des Leibes und Blutes Christi wurden ihm empfohlen und viel gebetet²¹⁷. Die Gebete: „*Ave verum corpus Christi . . . ; Ave salve caro Dei . . . ; Ave sacer Christi sanguis . . .*“ waren sehr beliebt und wurden in sehr vielen Gebet- und Meßbüchern des Mittelalters und der späteren Zeit angegeben²¹⁸.

Oft auch haben Priester, wenigstens im 15. und 16. Jh., nach der Konsekration, bevor sie den Leib Christi emporhielten, Privatgebete eingeschoben und dem Volke vorgebetet. Ludwig Cicconiolanus sagt darüber in seinem 1569 in Rom veröffentlichten *Directorium divinatorum officiorum*: „Einige Priester beten nach den Wandlungsworten: *Adoramus te, o Christe, et benedicimus tibi, quia per crucem redemisti mundum* oder ähnliche Anrufungen . . . Ich selbst habe das früher bei der Hochhebung des Kelches mit lauter Stimme getan, um das Volk zu belehren, daß nicht nur das Blut Christi gegenwärtig ist, sondern auch sein Leib . . . Später aber bekam ich darüber Gewissensbedenken und ließ dieses Gebet weg, um nicht andere zu solchen Zusätzen zu veranlassen; denn viele fügen in der Messe laut manches hinzu, was sie besser bloß still für sich beten würden“²¹⁹.

²¹⁵ *Legatus div. piet.* III c. 18.

²¹⁶ Der Brief ist hg. von L. Schulze; *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 11 (1890) 595.

²¹⁷ Die Konstitutionen der Kamaldulenser von 1253 sagen z. B. in c. 2: *In elevatione autem corporis Chr. super genua consistentes erectis manibus corpus Dominicum adoramus dicendo: „Domine meus et Deus meus, ave principium meae creationis, ave pretium meae redemptionis, ave viaticum meae peregrinationis, ave principium meae retributionis.“* Joh. B. Mitarelli, *Annales Camaldul.* (Venetiis 1755/69) VI Cod. 3.

²¹⁸ Vgl. A. Wilmart a. a. O. (Anm. 20) 28.

²¹⁹ J. W. Legg a. a. O. (Anm. 17) 211. Auch in viele andere Meßbücher ist diese Stelle übergegangen, so in das vom Kardinalbischof Otto von Augsburg 1555 herausgegebene; F. A. Hoeynk a. a. O. (Anm. 53) 76.

Seit dem Ende des 13. Jh. haben viele Bischöfe auch durch Ablässe, die sie für die ganze Diözese oder für einzelne Kirchen gaben, die sie unterstützen wollten, das Volk ermuntert, bei der Elevation in die Kirche zu gehen und das Sakrament zu verehren. Während die Bischöfe von Nantes, Olmütz, Prag²²⁰ sie für das bloße Ansehen und Anbeten gaben, verlangten andere, wie 1325 in Lerida²²¹, daß dabei kniend ein Vaterunser und Ave Maria gebetet werde. Nur sehr selten wurden andere Gebete vorgeschrieben. So erhielten am Ende des 13. Jh. die Nonnen eines niederländischen Klosters 40 Tage Ablass, „item soe wie den werdhigen heiligen sacrament neyghen seghen: Ihesu, des levendeghen Gods sone, ontferme (erbarme) dij mijns“²²².

Päpstliche Ablässe für diese Verehrung des Sakraments sind nur sehr wenige bekannt. So gab Sixtus IV. im J. 1480 denjenigen einen Ablass, „die nach der Hochhebung des Leibes Chr. in der öffentlichen Messe irgendeiner Kirche der Stadt oder des Kantons Luzern niederknien und mit erhobenen Händen (flexis genibus et elevatis manibus) 5 Vaterunser und Ave Maria beten“²²³.

Im großen und ganzen wurden für diese Andacht auch von den Bischöfen nur selten Ablässe gegeben; im Vergleich zu denjenigen, die für die Begleitung des Viatikums versprochen wurden, war ihre Anzahl sehr gering. Diese Aufmunterung war auch nicht notwendig; das Gebet während der Elevation verbreitete sich auch ohne sie rasch überallhin.

Volk und Klerus pflegte es deshalb so gern und innig, weil sie die *consecratio* und *elevatio* für den erhabensten und weihvollsten Augenblick des ganzen Gottesdienstes hielten und den sakramentalen Christus anbeten und verehren wollten. Aber man ging noch weiter; schon seit der Mitte des 12. Jh. war auch die Sehnsucht erwacht, die konsekrierte unverhüllt zu sehen, und man hatte die Überzeugung, daß die Gebete, die beim Anschauen verrichtet würden, mit großen Gnaden verbunden wären. „Viele Gebete werden beim Anschauen des Fronleichnams erhört, und viele Gnaden werden eingegossen“, sagte der Pariser Theologieprofessor Wilhelm von Auxerre

²²⁰ Oben S. 29, 32. Solche Ablässe wurden auch in Avignon gegeben; so verliehen 1317 mehrere Bischöfe der Benediktinerabtei Mondsee bei Salzburg für diejenigen einen Ablass, *qui . . . in elevacione corporis Chr. in missis abbatis ipsius monasterii debite flexis genibus adoraverint*. — *U.-B. des Landes ob der Enns* 5 (1868) 628. Andere Beispiele Anm. 72.

²²¹ Villanueva a. a. O. XVII 246. Im Jahre 1298 gaben mehrere nord- und ost-deutsche Bischöfe denjenigen 40 Tage Ablass, die in der Peter- und Paul-Kirche in Zeitz bei der Aufhebung der Hostie kniend ein Vaterunser und Ave-Maria beteten. *U.-B. des Hochstifts Halberstadt* II; Publikat. aus d. K. Preuß. Staatsarchiven 21 (1884) n. 1679

²²² *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschied.* N. S. 1 (1902) 120.

²²³ *Der Geschichtsfreund* 19 (1863) 291.

(† 1230)²²⁴. Der Priester sollte deshalb — das war ja die Vorschrift von unzähligen Synoden und Meßbüchern — die Hostie so hoch emporheben, daß sie vom Volke gesehen werden konnte. Sie anzuschauen wurde eine der populärsten Frömmigkeitsübungen des Mittelalters und der Renaissancezeit. Man läutete die Glocken, damit die Gläubigen herbeieilen und sich des heilbringenden Anblicks erfreuen konnten. Die Karthäuser²²⁵ und französischen Cölestiner²²⁶ ließen bei der Elevation die Türen des Chores öffnen, die Karmeliter ermahnten den Thuriferar, durch seine Weihrauchwolken nicht die Hostie zu verschleiern²²⁷. Bei den Karthäusern durfte der Diakon in der Frühmesse hinter dem Priester eine Kerze halten, damit man die emporgehobene Hostie sehen konnte²²⁸. In den Visitationsprotokollen eines Bischofs von Grenoble wird 1340 getadelt, daß in einigen Kirchen zwischen dem Schiff und dem Chor eine Mauer stehe, „die den Blick auf die Eucharistie verdecke“²²⁹. In spanischen und englischen Kirchen spannte man im 16. Jh. hinter den Altar ein schwarzes Tuch, damit sich die weiße Hostie eindrucksvoller abheben sollte²³⁰; in den Kathedralen von Chartres und Orleans ließ der Diakon zu diesem Zwecke vor der Wandlung ein viereckiges, violettes Tuch herab, das an einer Schnur über dem Altar hing²³¹.

²²⁴ *Multorum petitiones exaudiuntur in ipsa visione Corporis Chr., unde multis infunditur gratia.* — *Summa aurea* (Parisiis 1500) 260, zitiert von E. Dumoutet a. a. O. 18.

²²⁵ Statuten von 1368. *In elevatione corporis Chr. ad missas conventuales aperiuntur portae chori et in his ac etiam in privatis cereus accendatur et casula elevetur.* E. Martène, *De ant. eccl. rit.* I c. 4 a. 8 n. 22.

²²⁶ *Tempore officii chori ostia, praeterquam in elevatione Corporis Chr., non aperiuntur.* Ebda.

²²⁷ *Ordinale Liberti de Beka* (abgefaßt 1312). *Thuriferarius autem in festis duplicibus . . . retro sacerdotem genuflectens incenset versus Sacramentum. Caveat tamen ne fumus incensi sit talis aut tantus quod visum Sacramenti impediatur vel aliunde offendant sacerdotem.* *Analecta Ord. Carmelit.* 2 (Romae 1911/13) 15. Noch in dem neuen Ordo von 1532 wurde diese Rubrik wiederholt; J. W. Legg a. a. O. 244.

²²⁸ Anm. 147.

²²⁹ C. U. J. Chevalier, *Visites pastor. et ordinations des évêques de Grenoble de la maison de Chissé*; Documents hist. inédits sur le Dauphiné 4 (1874) 13.

²³⁰ J. W. Legg a. a. O. 235.

²³¹ Au coin de l'autel (der Kathedrale von Chartres) il y a un petit rideau violet d'un pied ou environ en carré suspendu à une petite corde audessus de l'autel, comme à Orleans. Le diacre un peu avant la consecration le fait venir au milieu de l'autel, afin (dit-on) que la s. hostie parvise à ceux qui étant au bas du chœur, ne la pourroient voir; et après l'élevation du calice il retire ce petit rideau au coin de l'évenigle. Ce petit rideau est d'un usage fort ancien en cette eglise, à ce que l'on dit. Je crois que c'étoit plutôt pour représenter plus vivement au prêtre au tems de la consecration Jesus-Christ en croix, qui étoit au milieu de ce voile, et qui s'appelloit „maiestas“ ou „divina maiestas“. De Moléon, *Voyages liturg. de France* (Paris 1718) 227.

Diesen Anstrengungen, den Anblick der Hostie zu gewähren und zu erleichtern, entsprach die Sehnsucht des Volkes, sie zu sehen. „Wenn der König Ottokar von Böhmen der Messe beiwohnte, wurde sein Kind von ihm oder von den Seinen in die Arme genommen, damit sich seine Augen an die Eucharistie, die ja gewissermaßen der Spiegel des Heiles ist, heften konnten“²³².

Selbst Tote, die auf der Bahre lagen, schlugen in diesem weihvollen Augenblick noch einmal die Augen auf²³³, und wenn man im Sterben lag und nicht kommunizieren konnte, ließ man sich den Leib des Herrn bringen, um ihn wenigstens sehen und küssen zu können. Die sel. Augustinerin Oringa von Toskana († 1310) ließ sich in ihrer Krankheit bei der Elevation täglich in die Kapelle tragen, um die Hostie zu sehen²³⁴.

Auch viele andere Selige und Heilige hatten diese Sehnsucht. In der Lebensbeschreibung der sel. Margarete von Ungarn O. Pr. († 1270) wird erzählt, daß sie nach ihrer Kommunion das eine Ende des Tuches genommen und vor die kommunizierenden Schwestern hingehalten habe, um immer wieder den Leib des Herrn sehen zu können²³⁵. „Als die hl. Gertrud von Helfta einmal bei der Austeilung der Kommunion große Sehnsucht hatte, die Hostie zu sehen, aber wegen der großen Anzahl der Kommunizierenden daran verhindert war“, tröstete sie Christus und sagte ihr, daß nicht das Sehen, sondern das Kosten das Beglückende sei und daß sie zum Empfang hinzutreten solle²³⁶. Die ehrw. Wiener Begine Agnes Blambekin († 1315) stellte sich nach der Elevation dahin, wo sie die Hostie sehen konnte²³⁷, und die sel. Dorothea von Montau († 1394) „wurde von dem Geruch des lebenspendenden Sakraments angezogen und hatte von Kindheit an eine große Sehnsucht, die hl. Hostie zu sehen; wenn sie, was wohl vorkam, sie hundertmal am Tage gesehen, hatte sie noch nicht genug; wie ihr Ohr nie genug das Wort Gottes hören konnte, so konnte ihr Auge nie genug den Leib des Herrn

²³² *Hist. annorum 1264—1279* von einem Anonymus, *MGH Script.* IX 653. Am Schluß wird beigefügt: *O mira devotionis novitas et revera christianissima*. Also war das Ansehen der Hostie um diese Zeit in weiteren Kreisen noch neu und unbekannt.

²³³ Oben S. 32.

²³⁴ *Cum vero finis vitae instaret, vetuit monasterii Praefecta ne se amplius sub tempus elevationis vivificae hostiae deportari ad oratorium curaret.* A. S. Ian. I 653.

²³⁵ In der Untersuchung über ihr Leben und ihre Tugenden (1276) heißt es: *Postquam recipiebat corpus Chr., ipsa virgo Margaretha tenebat tobaliā ab uno capite subtus ipsum corpus Chr., donec alie omnes communicare erant, et hoc faciebat cum magna devotione, et quando querebatur: „Quare tenetis sic tobaliā?“, et ipsa respondit: „Ut possim videre corpus Chr.“* — *Monum. Romana episcopatus Vespriensis* (Budapestini 1896/1907) I 213. Ähnlich A. S. Ian. II 901.

²³⁶ *Legatus div. piet.* III c. 18.

²³⁷ Bern. Pez. Ven. *Agnetis Blannbekin... vita et revelat.* (Viennae 1731) 78.

ansehen“²³⁸. Von dem jugendlichen Gerard Groot (1348—1384), dem Stifter der Brüder vom gemeinsamen Leben, sagt sein Biograph Thomas von Kempen: „Damit seine Andacht nicht durch die Menschen gestört würde..., erhielt er einen Platz bei den Minderbrüdern (in Deventer), wo er allein und abgetrennt im Gebete lag und durch ein kleines Fenster das hochw. Sakrament des Altars an mehreren Orten sah und anbetete“²³⁹.

Bei manchen war diese Frömmigkeitsübung nur der Ausdruck ihrer Hingabe an Christus, die Art, wie sie in Verbindung mit den Gebeten, die sie verrichteten, die geistliche Kommunion empfangen. Aber schon bald glaubten sehr viele, ähnlich wie in der Grallegende, daß das sehnsüchtige und andächtige Ansehen selbst etwas Verdienstliches sei und große Heilswirkungen hervorbringe. „Ein andermal erkannte sie,“ heißt es in dem *Legatus divinae pietatis* der hl. Gertrud von Helfta, „daß der Mensch, sooft er mit andächtigem Verlangen die hl. Hostie anschaut, ebensooft sein Verdienst im Himmel vermehrt, weil ihm in der künftigen Anschauung ebenso viele besondere Freuden zuteil werden, als er auf Erden mit Andacht und Verlangen den Leib Christi angeschaut hat oder anschauen wollte, wenn er nicht daran gehindert würde“²⁴⁰.

Es ist nicht zu verwundern, daß das Volk, das solche oder ähnliche Worte hörte, sich irdische und himmlische Vorteile von diesem Anblick versprach und beinahe an eine Wirkung *ex opere operato* glaubte. Es ist begreiflich, daß man es für ein gutes Vorzeichen hielt, wenn man an einem Tage die konsekrierte Hostie sehen durfte²⁴¹, und daß Calderon in seinem „Gift und Gegengift“ sagen konnte:

„Freier atm’ ich,
Eh’ ich noch die Speis empfangen;
Schon ihr Anblick heilt.“

Je mehr man sich dem Ende des 15. Jh. nähert, desto maßloser und abergläubischer werden die Schilderungen von den Wirkungen, die man mit dem Ansehen der Hostie verbunden glaubte²⁴². In Predigten und Gebetbüchern wurden dem Volk Beispiele erzählt, die diese Erwartungen anregten und verstärkten. Ein zur Hölle Verdammter hat

²³⁸ *Septilium* III c. 2; *Analecta Bolland.* 3 (1884) 409.

²³⁹ *Dialogi novic.* II c. 12; Mich. Jos. Pohl. *Thomae Hemerken a Kempis Opera omnia* (1910/12) VII 63.

²⁴⁰ IV c. 25.

²⁴¹ Die *Annales de Waverleia* erzählen zum J. 1244: *Ad cuius ingressum* (als die Schwester des englischen Königs Heinrichs IV. ins Kloster kam) *illud nonnullis notabile noscitur contigisse, quia cum intra ostium ecclesiae pedem posuisset, statim e contra ad magnum altare... a sacerdote hostia salutaris in hora consecrationis elevabatur.* — *Rerum Britann. medii aevi script.* 36 II 336.

²⁴² Vgl. über diesen Aberglauben auch J. B. Thiers, *Traité des superst. qui regardent les sacrements* (Avignon 1777) III 20.

ein glänzendes Angesicht und weiße Hände, weil er in seinem Leben gerne auf die Hostie geschaut²⁴³. Ein Ritter läßt sich von seinem Knappen das Auge, das man ihm im Kampfe ausgeschlagen, reichen und setzt es sich mit den vertrauensvollen Worten wieder ein: „Ich glob esz auch nit daz ich das awg verloren hab, daz hewt geschen hat den, der alle dise welt erleucht“²⁴⁴.

Nicht selten haben Prediger und Schriftsteller die Wirkungen, die man der Beiwohnung der Messe zuschrieb²⁴⁵, auf das Anschauen der Hostie übertragen und ihre Beschreibung dem hl. Augustin in den Mund gelegt, der natürlich nie etwas Ähnliches gesagt hat. „Damit du lieber und mit Andacht die Messe anhörst,“ heißt es in einem altprovençalischen Meßtraktat aus der Mitte des 14. Jh., „will ich dir einige dieser Wohltaten nennen, die daraus folgen und die der hl. Augustin im Buche vom Gottesstaat nennt, wo er vom Leibe unseres Herrn spricht. Er sagt: Jesus gewährt jedermann an jenem Tage, wo er die Messe anhört oder den Leib des Herrn Jesu verehrt, das zum Leben Nötige, ihm werden seine leichten Fehler in Gespräch und Rede verziehen, leichte Vergehen werden getilgt; sein Antlitz wird bewahrt von plötzlichem Tode; wenn er an jenem Tage stirbt, wird er aufgenommen werden, als ob er kommuniziert hätte; auf dem Hingang zur Kirche und auf dem Rückweg werden alle seine Schritte gezählt und von Gott vergolten werden“²⁴⁶.

Auch Felix Hemmerlin († um 1461), der Kantor in Zürich und Propst von St. Ursen in Solothurn war, kannte diesen Aberglauben. „Kommen nicht die Gläubigen jeden Tag eifrig herbei, um das unverhüllte Sakrament zu sehen? Glauben sie nicht, daß dieser Anblick ihrem Leib und ihrer Seele nütze, besonders wenn sie in der Kirche möglichst vorn stehen?“²⁴⁷ Heinrich von Hessen „der Ältere“ († 1397), der in Wien Theologie lehrte, spricht von „Leuten, die während des

²⁴³ Ms. 730 der Universitätsbibliothek in Graz, zitiert von Ad. Franz a. a. O. (Anm. 208) 103.

²⁴⁴ *Der beschlossen gart des rosenkrantz marie* (Nürnberg 1505) II 295, zitiert ebda.

²⁴⁵ Der Pariser Kanzler Joh. Gerson († 1429) hat eine eigene Abhandlung geschrieben *adversus eos, qui publice volunt dogmatizare seu praedicare populo, quod si quis audit missam, in illo die non erit caecus nec morietur morte subitanea et talia multa*. — *Opera omnia* (Hagae Comitum 1728) II 521. — Über diesen Meßaberglauben vgl. Ad. Franz a. a. O. 42. Diese Versprechungen waren weit verbreitet; sie stehen auch in einem um 1440 abgefaßten Fürstenspiegel; Neues Archiv der Ges. f. alt. deutsche Gesch. 34 (1909) 518.

²⁴⁶ Fid. Löhrer a. a. O. (Anm. 213) 26. Über diesen Aberglauben in England vgl. Th. Fr. Simmons a. a. O. (Anm. 4) 367.

²⁴⁷ *Nonne per singulos dies festinanter et diligenter et attente concurrunt christifideles ut videant nudum sacramentum et fideliter credunt quod huiusmodi visio proficiat ad utramque salutem et plus, si fuerint in ecclesia primiores?* — *Variae oblectat. opusc. et tract.* (1497) 73.

ganzen Tages, an dem sie den Leib Christi nicht gesehen haben, traurig sind und klagen... Andere essen an dem Tag, an dem sie diesen Anblick nicht hatten, kein Fleisch“²⁴⁸.

Wenn die Laien diesem Aberglauben huldigten, so trugen die Geistlichen einen großen Teil der Schuld. Statt ihn zu bekämpfen, beförderten sie ihn in Predigt und Praxis. Weil sie selbst nicht frei davon waren oder um die Gläubigen in ihre Kirchen zu ziehen oder um dem Wunsche des Volkes, das die Hostie möglichst lange sehen wollte, entgegenzukommen, haben sie allerhand Bräuche und Mißbräuche eingeführt, denen aber auch einsichtige Männer und Synoden entgegentraten.

Einige Priester machten eine dreimalige Elevation²⁴⁹ oder dehnten die einmalige lange aus²⁵⁰ oder machten mit der erhobenen Hostie drei Kreuzzeichen²⁵¹; andere drehten sie in der Höhe hin und her²⁵². Man soll den Leib des Herrn nicht nach Süden oder Norden drehen, bestimmten die Provinzialstatuten von Upsala zwischen 1438 und 1448²⁵³.

Um dem Volk zu Gefallen zu sein, führten manche Priester und auch manche Ritualien noch andere Elevationen ein. Die Dominikaner zeigten die Hostie vom *Agnus Dei* bis zur Kommunion²⁵⁴, und nach dem Prämonstratenserrituale von 1578 „soll sie der Priester während des Paternosters bei den Worten '*Panem nostrum*' nach dem Ritus der Mutterkirche (*more matricis ecclesie Praemonstratensis*) hochheben, damit Christus, der sich in diesem hochheiligen Sakrament für alle hingegeben hat, angebetet werde“²⁵⁵. Besonders bei den Worten *per ipsum et cum ipso et in ipsum* hoben viele die Hostie nicht nur etwas

²⁴⁸ A. a. O. (Anm. 103).

²⁴⁹ Anm. 188.

²⁵⁰ Oben Anm. 87. Auch ein Missale aus Luçon rügt diese Art des Vorzeigens mit denselben Worten; V. Leroquais a. a. O. (Anm. 66) II n. 545. Auch der *Ordo Romanus* XIV verbietet sie. oben Anm. 87.

²⁵¹ Ant. Bellotte sagt: *Quem ritum ipse vidi in hac Laudunensi ecclesia ac per universam dioecesim aliquando ac etiamnum ab aliquibus servari. Ritus ecclesiae Laudunensis redivivi* (Parisiis 1662) 569.

²⁵² Der französische Augustinereremit Joh. Bechoffen sagt: *Adorabit dominicum corpus mediocri inclinatione et deinde ipsum reverenter elevet, non circumferendo vel gylando nec diu elevatum teneat. — Quadruplex missalis expositio* (Basileae 1512; unpaginiert).

²⁵³ II c. 138. *Item quod non fiat aspiratio in modum crucis super corpus Chr. vel calicem, prolatis verbis consecrationis, et quod corpus Chr. in elevatione non vertatur ad austrum et ad aquilonem.* H. Reuterdahl, *Statuta synod. veteris eccl. Sveogothicae* (Lundae 1841) 164.

²⁵⁴ Eine *Brevis hist. Praed. Paris.* sagt darüber: *Datum est ordini nostro, ut in missa post „Agnus Dei“ ante communionem tenerent fratres hostiam elevatam super calicem, ut sic adoraretur ab universo populo... et ne deponeretur usque ad communionem inclusive.* E. Martène, *De ant. eccl. rit.* I c. 4 a. 9 n. 4.

²⁵⁵ W. Legg a. a. O. 241.

über den Kelch, sondern so hoch, daß sie vom Volke gesehen werden konnte. In Spanien und Frankreich war das an manchen Orten erlaubt, so im 16. Jh. in Cordova²⁵⁶, in der Benediktinerabtei Anchin²⁵⁷ und im Bistum Coutances, während es vom hl. Karl Borromeo auf dem Provinzialkonzil von 1564 verboten wurde²⁵⁸. Auch in den Bistümern Köln und Trier wurde diese Elevation ebenso wie eine andere, die manche Priester vor ihrer Kommunion machten, am Anfang des 15. Jh. auf mehreren Kapitelskonferenzen verboten²⁵⁹.

Auch am Karfreitag hob man in der Missa praesantificationum mancherorts die konsekrierte Hostie hoch, um sie vom Klerus und Volk anbeten zu lassen; in den Diözesen Toulouse²⁶⁰ und Lyon²⁶¹ und in der Benediktinerabtei Scheyern (Diöz. Freising)²⁶² war das ebenso wie in der päpstlichen Kapelle in Avignon²⁶³ Sitte.

Ein anderer Gebrauch, mit dem sich besonders in Deutschland und Frankreich auch abergläubische Motive verbanden, war das Küssen der Patene, des Kelches²⁶⁴ und vor allem der konsekrierten Hostie. Schon im 13. Jh. küßte man sie beim Paternoster²⁶⁵ oder vor und nach der Konsekration. Die einen sahen darin nur eine liturgische Zeremonie, die ihre Verehrung zum Ausdruck brachte, weshalb französische Missalien sie auch vorschreiben konnten²⁶⁶. Aber es ist schwer, nicht an

²⁵⁶ Ein Meßbuch dieser Abtei (1. Hälfte 16. Jh.) hat nach den Worten *omnis honor et gloria* die Rubrik: *ostendatur populo hostia*. V. Leroquais a. a. O. III n. 859. Ebenso in dem Ordinarium von Coutances (1557); J. W. Legg a. a. O. 64.

²⁵⁷ *Deinde (nach omnis honor et gloria) corpus domini super calicem tenens inclinet se, ut a circumstantibus cerni adorarique possit*. J. W. Legg a. a. O. 242.

²⁵⁸ *Ut cum elevatione peracta s. hostia movenda vel sumenda erit, ita moveant ne iterum sustolli videatur*. Ach. Ratti, *Acta eccl. Mediolan.* II (Mediolani 1890) 49.

²⁵⁹ Anm. 110. Vgl. auch Ant. Jos. Binterim a. a. O. (Anm. 1) IV 3, 457.

²⁶⁰ *Antequam dicat „Fiat voluntas“ debet recipere corpus Chr.; dum cantat „sicut in coelo“ debet levare corpus Chr., ut videatur a populo, et quando dicitur et „in terra“ debet deponere*. E. Martène, *De ant. eccl. rit.* IV c. 23.

²⁶¹ Ebda. Auch ein *Missale Romanum* von 1574 hat diese Rubrik. Rob. Lippe, *Missale Rom., Mediolani 1474*; Henry Bradshaw Soc. 33 (1907) 83.

²⁶² Die um 1452 aufgezeichneten *Consuetudines* bestimmen für den Karfreitag: *Cum sacramentum ad altare portatur, fratres omnes ascendunt prope altare ad videndum et adorandum sacramentum. Et celebrata communione redeunt ad chorum*. — *Stud. u. Mitteil. aus dem Bened.- u. Zist.-Orden* 25 (1904) 612.

²⁶³ c. 77 *Papa... absolute incipit cantando: „Oremus. Praeceptis salutaribus moniti...“ et quando erit in illo loco, ubi dicitur: „sicut in coelo et in terra“, ecclebrans accipiens corpus Chr. elevat ipsum ita, ut possit videri a circumstantibus, ei incontinenti reponit cum ubi prius*. A. a. O. (Anm. 87) II 494.

²⁶⁴ Schon Honorius Augustudonensis (Mitte 12. Jh.) hat die Rubrik: *Confecto ergo corpore Chr. labia calicis tangimus*. — *Gemma animae* I c. 55; PL 172, 560.

²⁶⁵ Guilelmus Durandus sagt: *In quibusdam ecclesiis sacerdos hic (nach dem Paternoster) etiam hostiam osculatur*. *Rationale* IV c. 46 n. 24.

²⁶⁶ Ein Reimser Meßbuch aus dem 14. Jh. hat die Vorschrift: *Hic elevet panem, „accipit panem...“, hic ponat ad os: „Accipite et manducate...“* Ein Meß-

Aberglauben zu denken, wenn ein Meßbuch von Soissons aus der 2. Hälfte des 14. Jh. den Priester vor der Konsekration der Hostie und dem Kelche den Friedenskuß geben läßt und dann fortfährt: „Bei dem *Libera* nimm die Patene; berühre mit ihr den Mund und die beiden Augen, mache mit ihr das Kreuzzeichen über dein Gesicht; dann fächle mit ihr vor deinen Augen (*postea fac quasi ventum ante oculos tuos*) und sprich das Gebet: *Da propitius pacem*“²⁶⁷. Wohl weil er abergläubische Gründe für diesen Kuß vermutete, hatte ihn schon Bonaventura seinen Minderbrüdern verboten²⁶⁸, und in einigen deutschen Synoden des 17. Jh., so 1610 in Ermland²⁶⁹ und 1616 in Salzburg²⁷⁰, finden wir ähnliche Verordnungen. Nicht selten trifft man ein ähnliches Verbot, wie es gegen das Ende des 14. Jh. das Ordinarium von Salisbury erließ: „Nach den Konsekrationsworten soll sich der Priester zur Hostie hin verneigen und sie über die Stirne hinausheben, damit das Volk sie sehen kann. Er soll sie aber nicht zu lange hochheben; auch darf er den Leib Christi nicht küssen noch ihn mit irgendeinem Körperteil in Berührung bringen, die Finger ausgenommen, die eigens dafür geweiht sind“²⁷¹.

Einige Priester machten auch bei der Konsekration mit dem Munde ein Kreuzzeichen über die Hostie²⁷², wohl in dem Glauben, daß die Wandlung nicht zustande komme, wenn sie die Hostie nicht anhauchten²⁷³. Ein Meßbuch aus Grasse (1. Hälfte 14. Jh.) schrieb diesen

buch von Evreux (15. Jh.) schreibt diesen Kuß erst nach der Konsekration vor: *Hic deosculetur hostiam et eleuet eam*. V. Leroquais a. a. O. II n. 477; III n. 728.

²⁶⁷ Ebda II n. 508.

²⁶⁸ Anm. 44.

²⁶⁹ *Dum hostiam vel calicem facta consecratione elevant... ipsimet in eam sint oculis intenti... et calicem suo loco reposituri non exosculentur*. Hartzheim, *Concilia Germ.* IX 117.

²⁷⁰ *Proferens verba consecrationis caveat ne... hostiam vel calicem osculetur*. Ebda 281.

²⁷¹ J. W. Legg a. a. O. 261. Ähnlich der Kanzler Joh. de Burgo von Canterbury († 1386), *Pupilla oculi* (Straßburg 1514) IV c. 9, zitiert ebda 272.

²⁷² Prager Synode von 1565. *Verba consecrationis graviter sine ullo capitis motu pronuncient et virtus consecrandi non solitae (!) sacrificantis nec capitis nimiae inclinationi in hostiam nec eius in modum crucis motui, sed illis Domini verbis tribuatur*. Hartzheim, *Concil. German.* VII 29. Vgl. Anm. 110.

²⁷³ Einige Priester mochten dabei an einen magischen Hauchzauber glauben, während andere im Anschluß an Joh. 20, 22 der Ansicht waren, daß das Anhauchen den hl. Geist vermittele. Das geht aus der Szene am Sterbebette Hugos von St. Viktor († 1141) hervor, die sein Ordensgenosse Osbert, der ihm im Tode beistand, erzählt: „Am Vortage seines Todes kam ich morgens zu ihm und erkundigte mich nach seinem Befinden. Hast du heute die Messe gelesen, fragte er mich. Als ich es bejahte, sagte er: 'Tritt noch an mich heran, hauche mich in Kreuzesform an, so werde ich den hl. Geist empfangen.' Als ich seiner Bitte willfahrt, zitierte er das Wort Davids: 'Meinen Mund habe ich geöffnet und den Geist an mich gezogen' (Ps. 118, 131).“ PL 175, CLXI.

Anhauch vor, während die Synoden von Upsala (1438—1448) und von Söderköping (1441)²⁷⁴ ihn verboten; auch Heinrich von Hessen († 1397) erklärte ihn für unnütz und abergläubisch²⁷⁵.

* *

Bei all diesem Glauben und Aberglauben kann es nicht wundernehmen, daß für viele Laien und Kleriker aus der ganzen hl. Messe eigentlich nur die Elevation existierte, und daß mancherorts „in die Messe gehen“ so viel bedeutete als bei der Wandlung in die Kirche kommen und die emporgehobene Hostie ansehen. Häufig wird im altfranzösischen Heldenepos beim Messebesuch der Ritter nur diese Zeremonie herausgehoben.

„Andern Morgens hörte Ganor sich die Messe an
Und sah den Gottesleib auf- und niedergehen“²⁷⁶.

Den Mitgliedern der St. Agathabruderschaft in Köln schrieben ihre Satzungen von 1391 vor: „Wer der vierteljährlichen Gedächtnismesse für die Toten nicht beiwohnt und nicht in der Kirche ist, as man dat sacrament upheift, soll Buße zahlen“²⁷⁷. Nach den Statuten der Erzdiözese Gnesen sollten die Priester das Volk anhalten, „Sonntags den Gottesdienst zu besuchen oder wenigstens den Leib Christi anzusehen“²⁷⁸.

Wenn die Glocke die hl. Weihehandlung ankündigte, so wirkte das wie ein Trompetenstoß, der die draußen Herumstehenden in die Kirche rief, die Lachenden und Schwätzenden zur Ruhe brachte, die

²⁷⁴ *Statuta conc. Sudercopensis* c. 19 *Item volumus et statuimus quod prelati verbis consecrationis sacra corpore Chr. et calice coram fiat elevacione seu aspiratione in modum crucis per consecrantem et versionem ipsius corporis ad austrum et aquilonem, propter periculum rupcionis et fraccionis partis ipsius hostie, et ne oriatur dubium apud aliquos ut ad prolacionem fore (!) verborum consecrationis non fiat transsubstantiatio aspiratione pretermisssa.* H. Reuterdahl a. a. O. 127. Der Text ist offenbar verderbt, die Stelle aus dem Konzil von Upsala ist klarer, oben Anm. 253.

²⁷⁵ *Solent quidam os prope hostiam ponere consecrandam tanquam se non credant conficere nisi hostiam anhelitu afflent. Unde tales errant ut illum anhelitum fetidum forte putant proficere.* A. a. O. (Anm. 103).

²⁷⁶ „L'andemain va Ganor le service escouter

Et si vit le cors Dieu et couchier et lever.“ 4126.

Aye d'Avignon, publ. par G. Guessard et P. Meyer; Anciens poètes de la France 6 (Paris 1861).

²⁷⁷ Heinrich von Lösch, *Die Kölner Zunftkunden* II; Publikat. der Ges. f. rhein. Geschichtskunde XXII 1 (Bonn 1907) 265.

²⁷⁸ Jeden Sonntag sollen die Geistlichen des Vaterunser, Glaubensbekenntnis und Ave Maria auf polnisch erklären. *Si qui autem adeo periti fuerint, exponant evangelium, ad bona opera facienda et vicia fugienda et ad divinum officium aut saltem ad Corpus Chr. videndum populum inducentes. Et ante elevationem pulsetur, ut homines concurrant.* — *Codex diplomat. Maioris Poloniae* 1 (1877) 511.

Unandächtigen aufmerken ließ und die Blicke aller gebannt auf die Hostie lenkte. Männer und Frauen drängten sich in den Chor, um möglichst nahe dabei zu sein. Nicht selten wurde der Priester dadurch behindert und belästigt. Gegen diese Störungen richtete sich ein Dekret der Synode von Angers 1423²⁷⁹ und eine Verordnung des Rats von Heilbronn im J. 1507. „Am dritten langt ain ersamen radt an, wie das die frowensbilder, jungkfrowen und ander ganz an die altar hinan steend, dardurch den priestern an dem gottlichen dienst merklich verhinderung entsten mecht“²⁸⁰.

In den Städten liefen viele von einer Elevation zur andern oder gingen überhaupt nur in die Kirche, wann sie stattfand, und gingen dann gleich wieder weg. Besonders vom Spätmittelalter an wurde darüber häufig geklagt. Der westfälische Augustinereremit Gottschalk Hollen († 1481) sagte in einer seiner Predigten: „Sie kommen, wenn sie die Glocke hören; dann treten sie ein, sehen die Elevation; ist sie vorüber, gehen sie davon, laufend und fliehend, als ob sie den Teufel gesehen hätten“²⁸¹. Schon der bekannte Pariser Kanzler Johannes Gerson hatte 1408 auf dem Provinzialkonzil von Reims gegen diesen abergläubischen Unfug geeifert²⁸², und viele deutschen, niederländischen und französischen Synoden des 16. Jh. kämpften gegen ihn an; unter Androhung schwerer Strafen verboten ihn die Kölner Synoden von 1536 und 1549²⁸³. „Das ungebildete und in der wahren Religion nicht unterrichtete Volk“, sagt im Anschluß an diese letztere Synode der Bischof von Harlem 1564 in seinen Diözesanstatuten, „achtet in der hl. Messe auf nichts anderes als auf die Hochhebung der Hostie. Daher kommt der Mißbrauch, daß sie in den Städten, in denen viele Messen gelesen werden, von einem Altar zum andern laufen und keinem Opfer ganz beiwohnen. In den kleinen Städten aber und auf dem Lande spazieren sie auf dem Friedhofe herum und unterhalten sich über weltliche Dinge, bis das Zeichen zur Elevation gegeben wird; wenn sie dann die Hostie von ferne gesehen und begrüßt haben, glauben sie ihrer Christenpflicht ausgiebig genügt zu haben.“ Dagegen sollen die Pfarrer, auch mit Hilfe der weltlichen Gewalt, streng einschreiten²⁸⁴.

²⁷⁹ c. 9. *Prohibemus... universis et singulis, potissime laicis, maribus et feminis, ne dum divina in eisdem ecclesiis celebrantur officia, intra cancellum ecclesiae residere, sedere seu se diu tenere ac etiam dum missae celebrantur, ad altare in quo missa celebrabitur, se iungere seu ad latus aut in superiori eiusdem se tenere et inter psallentes et ipsum altare se ponere praesumat.* E. Martène, *Thes. nov.* IV 526.

²⁸⁰ U.-B. der Stadt Heilbronn II; Württemb. Geschichtsquellen 15 (1913) n. 16616

²⁸¹ *Sermones dominicales* (Hagenau 1517) II 41, zitiert von Ad. Franz a. a. O. 18

²⁸² Mansi, *Concil.* XXVI 1065.

²⁸³ Hartzheim, *Concil. German.* VI 284, 556.

²⁸⁴ *Batavia sacra* (Bruxellis 1714) II 300; auch Hartzheim a. a. O. VII 9.

Ähnliche Dekrete haben u. a. die Synoden von Gent 1571²⁸⁵, Bordeaux 1583²⁸⁶, Ermland 1610²⁸⁷ und 's Hertogenbusch 1612²⁸⁸ erlassen.

Aber in dieser Zeit war der Höhepunkt dieser eucharistischen Andacht bereits überschritten; im 17. Jh. nahm sie immer ab, um im 18. fast ganz zu verschwinden; im 19. war kaum mehr davon die Rede. Erst in neuester Zeit hat man in französischen Kreisen versucht, sie wieder zu beleben, und Pius X. hat am 18. Mai 1907 „denjenigen 7 Jahre und 7 Quadragenen Ablass verliehen, die gläubig und innig die hl. Hostie anschauen, nicht nur wenn sie im Meßopfer erhoben wird, sondern auch, wenn sie feierlich ausgesetzt wird“. Außerdem bekommt einmal in der Woche einen vollkommenen Ablass, „wer diese fromme Übung täglich pflegt und während des Anschauens die Worte: 'Mein Herr und mein Gott' betet und in der richtigen Vorbereitung die hl. Kommunion empfängt“²⁸⁹.

²⁸⁵ Petr. Fr. X. de Ram, *Synodicon Belgicum* (Mechlin. 1828/39) IV 30.

²⁸⁶ *Concilia ss. ad reg. edit. exacta*, cur. N. Coleti (Venetiis 1728/38) XV 950.

²⁸⁷ *Moneantur fideles . . . ne statim post elevationem ss. sacramenti non expectata communione, ex qua praecipuus auditae missae fructus capi debet antequae benedictionem a sacerdote datam discedant, sed ad finem usque perseverent, alioquin praeterquam quod se spirituali participatione sacramenti huius privant, praecepto quoque ecclesiae de audienda integra festis diebus missa non satisfaciant.* Hartzheim a. a. O. IX 118.

²⁸⁸ Ebda 222.

²⁸⁹ *Josephus Recoder de Dorda Annesi, Congr. Miss. sacerdos, ad S. V. pedes humillime provolutus enixe postulat, ut ad augendam fidelium devotionem et venerationem ergo divinissimum Eucharistiae sacramentum concedere S. V. dignetur 7 annos et 7 quadragenas Indulgentiae omnibus et singulis christifidelibus, qui fide, pietate et amore ss. hostiam adspexerint, non solum cum in Missae Sacrificio elevatur, verum etiam cum solemniter exponitur; item ut Indulgentiam plenariam lucrari valeant semel in hebdomada quotquot talem piissimam praxim quotidie peregerint et s. Communionem rite dispositi receperint, additis in ipsa oculorum elevatione verbis: „Dominus meus et Deus meus!“ — Iuxta preces in Domino. Acta s. sedis 40 (1907) 441.*

Liturgie, Aufklärung und Klassizismus.

Von Anton L. Mayer (Freising).

1. Das Sterben des Barock.

In der Kapuzinergruft zu Wien stehen in unmittelbarer Nachbarschaft zwei Sarkophage; in dem einen, errichtet 1765, ruht die Kaiserin Maria Theresia neben ihrem Gemahl Franz I.; im andern schläft Joseph II., der im Jahre 1790 heimging. Es läßt sich in der Kunstgeschichte kaum irgendwo auf so engem Raume der ungeheure Gegensatz finden wie hier bei den beiden Särgen. Der ältere überladen mit geschwungenen Formen und Zieraten, gekrönt und umgeben von bewegten Figuren, voll von Allegorien und Emblemen — Tod und Leben, Herrschaft und Liebe, Freude und Trauer, Krone und Totenschädel, ein Gegenspiel von Lust und Grauen wie in der späten Gotik¹. Daneben der Sarg des „Volkskaisers“, streng, geradlinig, nüchtern bis zum Erschrecken, ohne Zier, ohne Abzeichen: nur auf dem Deckel in flachem Relief ein Kreuz. Wenn der böhmische Revolutionsdichter Mor. Hartmann es so des Kaisers Wunsch sein läßt:

Nur ein einziger von allen den Särgen
Ist ohne Wappen und glänzendes Erz;
Schmucklos, so wollt' er, soll sich verbergen
Schlicht und arm darinnen sein Herz...².

so mag die Strenge und Nüchternheit wohl auch im Charakter des Kaisers gelegen haben; aber wir wissen auch, daß er mit seinem Charakter und seinen Anschauungen der Mensch eines neuen Zeitalters war. Und daß dieses Zeitalter der Freude und dem Wirbel der barocken Kunst — und ihres Ausläufers, des Rokoko — den Rücken gekehrt hatte. Zwischen 1765 und 1790 liegt das Sterben des Barock!

¹ „Der Barock hat die gotische Linie wieder aufgenommen“; so A. Mecklenbeck, *Vom Uerlebnis in der christlichen Kunst* (1925) 39. — Zur Gleichung Gotik-Barock vgl. die Worte von K. Nemetz-Fiedler, *Österreichische Lyrik im Zeitalter des Barock und Rokoko* (Germ.-rom. Monatsschr. 17 [1929] 434) über die Theaterlieder Kurz-Bernardons: „Hinter der Maske der Unterwerfung grinst der Faun: Lob der Liebesfreiheit. Hinter dem erwünschten Tod steht der Hanswurst.“ Der Gedanke an die danse macabre liegt greifbar nahe. (Vgl. auch Jb. 6 S. 73 Anm. 15 u. 16.)

² M. Hartmann (1821—72); ich zitiere nach E. Hadina-W. Müller-Rüdersdorf, *Großböhmerland* (1923) 47.

Ein anderes Beispiel aus einer anderen sozialen Schicht! Im kleinen Dorf Deisenhausen bei Krumbach (Bayr. Schwaben) wurde im Jahre 1768 die Pfarrkirche neugebaut; die Heiligenpfleger griffen zu tief in den Säckel der Stiftung, und diese geriet in arge Schulden, so daß die Pfarrpfründe herangezogen werden sollte; dagegen protestiert der Pfarrer, der den Bauern vor allem vorwirft, sie hätten zu großen Luxus getrieben: „Was braucht es auf dem land spiegelfenster fresco Mahlerey, vergulte Stocotor Arbeit . . .“ Die Bauern aber wehren sich: „Der Herr Pfarrer wolle zu ieziger Zeit eine auf dem Land erbauende Kirche benennen, die nicht en fresco gemahlen werde . . .“³ Wir sehen: noch herrscht der frohe und üppige Barock, bis tief in die Kreise des Landvolks hinein, und da vielleicht in vollster Kraft. Kurze Zeit darauf — 1785 —, als in Lechbruck bei Füssen (Bayr.-Schwaben) eine Pfarrkirche gebaut werden sollte, erläßt die Dillinger Hofkammer des Fürstbischofs Clemens Wenzeslaus den strikten Befehl, daß Kirche und Turm „ohne äußerliche und innerliche Verzierung hergestellt“ und „sofort ein ganz einfacher und der Modernen Art angemessener Choraltar . . . aufgerichtet werde“⁴. Die neue Zeit hält ihren Einzug in die letzten Täler und fernsten Winkel. Mit katastrophaler Schnelligkeit vollzieht sich der Umschwung; in zwanzig Jahren ändert sich das Antlitz der Kunst; verschwindet die „laute Dynamik der barocken Schöpfungen“, erlischt „der eruptive Ausdruck innerer Glut, der sich um keine säuberlich vorgezeichnete Bahn kümmert, der maßlos in die Höhe und in die Weite drängt und gerade in dieser Maßlosigkeit eine so ungewöhnliche und grandiose Wirkung erreicht“⁵, und geht über in einen logisch, besser aber gesagt in einen rationell und intellektuell bestimmten Klassizismus, für den das 'Louis-seize' nur eine ganz kurze Vorstufe ist. Schon im J. 1782, am 22. Juni, tritt Clemens Wenzeslaus, mit seinem ganzen Leben und seiner ganzen Persönlichkeit der ausgezeichnetste Repräsentant dieses ungeheuren Wechsels, Prinz von Sachsen und letzter geistlicher Kurfürst von Trier, dessen Herrschaft an der Mosel die große Revolution als erste unter den Trümmern des stürzenden Heiligen Römischen Reiches begrub und der in stiller bürgerlicher Zurückgezogenheit im abgelegenen Oberdorf, einem Flecken des bayrischen Allgäus, starb, wo ein streng klassizistisches Mausoleum seine Grabstätte ziert — tritt für die edle Simplizität des Klassizismus gegen die Üppigkeit und Lebhaftigkeit und Sinnenfreude des Rokoko ein, „. . . weil aller übermäßige Aufputz, Prunk und Beleuchtung dem Geist der Kirche nicht angemessen sei, derselbe in den

³ Stadtarchiv Augsburg Fach Nr. 62; Fasc. lit. B (St. Jakobspfründe); A. Mayer-Pfannholz, *Wandern und Sehen* (1930) 219.

⁴ A. Mayer-Pfannholz, *Die Pfarrkirche zu Lechbruck und das Ende des Barocks im östl. Allgäu* (Schwäb. Mus. 1928) 162.

⁵ J. Weingartner, *Der Geist des Barock* (1925) 11.

Kirchen und Kapellen sowohl als auch in den Privathäusern gänzlich abgeschafft werden solle“; und im Hirtenbrief von 1783 schreibt er: „Wenn Bildnisse von Bildnissen gedeckt seien, wenn drei bis vier Abbildungen des nämlichen Heiligen denselben Altar einnehmen, wenn das Gemälde des Heiligen in der Mitte hervorragte und irgendein Gemälde von Christus in einer Ecke des Altars angebracht sei, wenn einem die lächerlichsten Karrikaturen von allen Seiten in die Augen fielen, was sollte die Religion dabei gewinnen? Nichts als daß die Leichtsinnigen zum Lachen, die Tiefdenkenden zum Bedauern und die meisten zur Zerstreuung Anlaß in der Nähe hätten?“⁶ Das ist die klarste Kampfansage gegen den Barock, dessen „himmelweite Perspektive ästhetisch eine Ungeheuerlichkeit, aber dem Barockmenschen ein seelisches Bedürfnis war“⁷. Es war der Kampf der „geläuterten und reinen Prinzipien“, wie sich ein protestantischer Erlaß ausdrückt⁸, gegen das „selige, von keinem intellektuellen Zweifel gestörte Gefühl des Einklangs von Natur und Übernatur“⁹; der Kampf des um Begriffe sich mühenden Intellektes, dem die Abstraktion alles ist und das Bild nichts, der Kampf gegen eben dieses Bild, das den Himmel und die Seligkeit auf die Erde zaubern und reißen will; es ist der Kampf gegen die manchmal — wie wir sehen werden — gewiß zu überschwengliche Herrschaft des holden Scheines, der uns das himmlische Leben wie auf einer Schaubühne vorstellt, wie eine göttliche Komödie voll kindlicher, lebendiger, übersprudelnder Freude¹⁰. Die „Aufklärung“ dringt in die Kunst ein; sie ernüchtert den pomphaften Schwung, der bis dahin der kirchlichen Kunst das Gepräge gegeben hat; sie zertrümmert all den fröhlich-schweren, heilig-unheiligen Tand, mit dem der Barockkünstler und Barockbeter seine Kirchen und Kapellen und Altäre überzogen hat; sie reduziert die Pracht und die Lust des üppigen Farbenwirbels auf helles Gold und klares Weiß, oft klar bis zur Alltäglichkeit und oft hell bis zur Frostigkeit. In konsequenter Durchführung mußte dieser Rationalismus, diese Abstraktheit und Mathematik zu einer Entseelung und Aushöhlung der religiösen Kunst führen; die Logik des Selbstverständlichen, der Voraussetzungs-

⁶ A. Gulielminetti, Klemens Wenzeslaus, der letzte Fürstbischof von Augsburg, und die religiös-kirchliche Reformbewegung (1911) 37. — In einem Visitationsprotokoll des Archidiakonats Chiemsee (1763—1792) (München Ord.-Arch.) steht ein für den von oben gegen den Barock geführten Kampf bezeichnender Satz (an den Pfarrer in Seebuck): *Imago Christi flagellati prope altare S. Iosephi muro inclusa utpote valde indecens et superabundans ab ecclesia penitus removeatur, caverna vero muri lateribus obstruatur et calce obducatur.*

⁷ Mecklenbeck a. a. O. 40.

⁸ H. Preuß, Die deutsche Frömmigkeit im Spiegel der bildenden Kunst (o. J.) 239.

⁹ So Weingartner a. a. O. 24.

¹⁰ Vgl. Jos. Kühnel, Von der Enkelin Gottes (1926) 112.

losigkeit des rationalen Subjekts, der „inneren Vernünftigkeit“¹¹ macht die Kunst zu einem lehrhaften, schulmäßigen, intellektuell erfaßbaren Objekt, zum Gegenstand eines gescheiterten und sich hochmütig blähenden Akademismus¹², und damit war die kirchliche, die religiöse Kunst aus der großen Bewegung, aus dem mächtigen Strom ihrer abendländischen Entwicklung herausgerissen und in ein eigenes, gleichfalls akademisch approbiertes Rinnsal gedrängt. Die religiöse Kunst wird weltlich und trennt sich von der Religion — oder sie bleibt für sich und verarmt. Die Klosterkirche zu Wiblingen zeigt noch den großzügigen Schwung der barocken Raumbewegung, aber schon die edle Simplität im Aufbau¹³; sie mag „die letzte Kathedrale“ heißen und ist doch schon ein Stück Konzertsaal¹⁴, ein Stück Weltlichkeit, ein Stück Säkularisation, das von hier aus in sich steigendem Maß seinen Raum beansprucht, zu Rot bei Memmingen, zu St. Stephan in Würzburg, zu Triefenstein am Main, und — ungemein sauber, freundlich, sonnig, aber mit starker Zurückdrängung des Dynamischen und Male-rischen — die kleine, vom Prämonstratenser-Reichsstift Roggenburg aus gebaute Kirche zu Ingstetten: hier ist der Triumphbogen verschwunden; das Heiligtum des Chores liegt unter der gleichen Decke wie das Schiff; aus der Kirche ist der Empfangsalon eines Grandseigneur geworden. Hier ist aber auch das Ende des selbsttätigen Kirchenbauwillens; von da an gibt es — mit wenigen Ausnahmen bis auf unseren Tag — nur mehr Heidentum oder — nicht minder gefährlich — bloße Repristination. So führt die nicht ganz unberechtigte Reaktion gegen die Auswüchse des Barock, gegen seine Überbetonung des Dekorativen und Spielerischen, der Illusion, des Unwahrscheinlichen, ja des Unwahrhaften, führt diese Reaktion, weil sie nicht und im Laufe der Zeit immer weniger von einem wahrhaft religiösen Willen getragen war, weil sie der Versuchung nicht entgehen wollte, die Kunst zu einer Zweckfunktion zu degradieren¹⁵ und die Intuition einer prosaischen und platten Vernunft zu opfern, zu einer schweren Katastrophe, von der sich die hilflose, religiöse Kunst, zwischen Gegenwart und Geschichte, Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit schwankend, über hundert Jahre lang nicht mehr erholen konnte.

Man hatte an Stelle des allumfassenden, alle Kraft in sich schließenden und weckenden, außermenschlichen, göttlichen Logos die dünne menschliche *ratio* zum Prinzip und Heiland erhoben; so trat für den

¹¹ Vgl. R. Hamann, *Vom Rokoko zum Expressionismus* (1925) 82.

¹² Vgl. Al. Cingria, *Der Verfall der kirchlichen Kunst* (Übers. 1927) 60 ff.

¹³ O. Höver, *Vergleichende Architekturgeschichte* (o. J.) 143.

¹⁴ W. Pinder, *Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas* ² (o. J.) 115.

¹⁵ W. Kindermann, *Entwicklung der Sturm- und Drangperiode* (German. Forsch. Festschr. anl. d. 60jähr. Stiftungsf. des Wiener ak. Germanistenvereins [1925] 125).

barocken Voluntarismus und Subjektivismus zwar ein Neues ein; diesem Neuen aber fehlt der Glaube an den holden Schein und die Phantasie, um diesen holden Schein ins Leben zu zaubern.

2. „Klassik“ und „Klassizismus“.

Die Kunst der Aufklärung ist der Klassizismus. Zwar ist er es nicht ausschließlich und fällt auch in seinen zeitlichen Grenzen nicht mit der großen geistigen Bewegung zusammen, die unter dem Namen der Aufklärung in der Kulturgeschichte steht. Wir wissen, daß die rein geistige Seite des Aufklärungskomplexes viel früher zur Geltung kam, daß sie mit Leibniz mitten im Barock einsetzt¹⁶ — allerdings nur in bestimmter Richtung —, daß Locke, die Enzyklopädisten, Joh. Christian Wolff, die man als die schlechthinigen Vertreter der Aufklärung anspricht, lange gelebt und gelehrt haben, ehe der Klassizismus in der Kunst seine Rolle zu spielen begann; wir wissen, daß die Herrscher der Rokokozeit, umgeben von aller Pracht und aller Verschnörkelung und aller Spielerei und allem Antinaturalismus der damaligen Kunst, im Herzen und in ihren Taten vielfach schon die reinsten Aufklärer waren¹⁷; und ebensowenig lassen wir außer acht, daß Gottsched (1700—1766) mit seinem „Versuch einer kritischen Dichtkunst“, in dem er die dichterische Produktion auf wenige erlernbare Gesetze beschränkt und ihr einen wesentlich belehrenden, also utilitaristischen Charakter aufprägt¹⁸, eine typisch aufklärerische Idee verfolgt. — Und in der anderen Zeitrichtung: Der Klassizismus, die Begeisterung für eine irgendwie verstandene und nachgeahmte Antike hat länger gedauert als die Aufklärung; es wird sogar behauptet, daß gerade diese Begeisterung für die Antike und in ihrer Folge der Neuhumanismus die Aufklärung überwunden hat oder wenigstens mitgeholfen hat, ihren Rationalismus, ihre Ausgeklügeltheit und ihre Leere zu überwinden¹⁹. Bei unserer Aufgabe sprechen diese Differenzen

¹⁶ Vgl. bes. K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie* (1926).

¹⁷ Es sei z. B. erinnert an den letzten König von Polen, Stanislaw August Poniatowski; O. Forst-Battaglia, *St. A. P. und der Ausgang des Polenstaates* (o. J.) setzt S. 208 sogar die Aufklärung völlig gleich mit dem Rokoko; er legt damit jedoch dem rein chronologischen Moment zuviel Gewicht bei.

¹⁸ Vgl. H. Leser, *Das pädagogische Problem in der Geistesgeschichte der Neuzeit II* (1928) 39.

¹⁹ Es sei hier schon festgelegt, daß, von unserm Thema aus gesehen, auch der deutsche Idealismus keinesfalls eine „Überwindung der Aufklärung“ bedeutet, eher aber das Konkrete ist, mit dem sich die katholische Theologie und auch die Liturgiereform jener Tage in irgendeiner Form auseinanderzusetzen hatte. Wir müssen diesen Standpunkt, der sich mit dem von Eschweiler (a. a. O. 67: „Der deutsche Idealismus ist eine Fortsetzung der Aufklärung mit anderen Mitteln“) deckt, ausdrücklich als bewußt betonen, damit uns nicht die Unkenntnis der tatsächlich bestehenden Unterschiede vorgeworfen werden kann. Für uns kommen,

kein entscheidendes Wort; nie lassen sich ja alle Gebiete, die sachlich zu einer geistesgeschichtlichen Einheit zusammengehören, auch streng chronologisch in einem geschichtlichen Zeitraum zusammenfassen. Die bildende Kunst, der ein schwererer Kampf mit der Materie beschieden ist als dem rein Geistigen, wird immer später das zum Ausdruck bringen, was wir im rein Geistigen schon früher beobachten: später, aber auch deutlicher und weniger zum Irrtum verleitend. Dann aber ist kein Zweifel: wenn die Aufklärung in ihrem künstlerischen Exponenten in Erscheinung tritt, wenn sie das geistige Leben so durchdrungen hat, daß sie sich auch im kunsthaften Bilde selbst offenbaren muß, dann entspricht ihrem innersten Wesen nur der Klassizismus, im ersten Grunde nicht deswegen, weil er sich an die Antike anlehnt, sondern deshalb, weil er viel stärker aus dem Denken, aus der „rationalisierenden Theorie“²⁰ entsprang als aus einer natürlichen Dispo-

wie gesagt, diese Unterschiede nicht in Frage. So sagt auch z. B. H. A. Korff, *Die Dichtung von Sturm und Drang im Zusammenhang der Geistesgeschichte* (1928) 7 — allerdings, wie Eschweiler, die ersten Anfänge der Aufklärung in die Renaissance zurückverlegend, was für unsere engere Untersuchung wieder nicht von Belang ist —: „Die aufgeklärte Weltanschauung beginnt sich mit der Renaissance im 16. Jh. zu entwickeln und kommt im deutschen Idealismus des 18. Jh. zur letzten Reife.“ Im Mittelpunkt der ganzen Aufklärung steht „die Idee der Selbstbestimmung“ (Korff S. 3), und an ihr hat (ebenso wie Sturm und Drang, der das Dämonische, das Faustische in den Vordergrund seines Strebens stellt) auch der Idealismus seinen Anteil. Nur darauf kommt es uns an. Aufklärung und Idealismus treten der inneren Welt der Liturgie wie ein geschlossenes Ganzes entgegen. Die Diesseitigkeit — „nach drüben ist die Aussicht uns verrannt — Tor! wer dahin die Augen blinzelnd richtet!“ (Faust), der Individualismus — „Wenn nun der Mensch, sich selbst zurückgegeben, Zu seines Werts Gefühl erwacht“ — „Sein Herz entbrennt für eine neue Tugend, Die stolz und sicher und sich selbst genug, Von keinem Glauben betteln will“ (Don Carlos), — und doch der Glaube an die Kraft und Hoheit des Menschlichen, der mit unübertrefflicher Schärfe in Goethes eigener Interpretation zu seinen „Geheimnissen“ emporleuchtet: „Humanus heißt der Heilige, der Weise, der beste Mann, den ich mit Augen sah...“ „Hier würde sich dann gefunden haben, daß jede besondere Religion einen Moment ihrer höchsten Blüte und Frucht erreichte, worin sie jenem Oberführer und Vermittler (dem Humanus) sich angenah“ — das sind die Elemente, die den Idealismus zur Aufklärung hindrängen und damit seine Stellung zum Geist der Liturgie definieren. Vgl. auch G. Fricke, *Der religiöse Sinn der Klassik Schillers* (Forsch. z. Gesch. u. Lehre des Protestantismus II [1927]) 231: „Die Identität, die Lösung des Subjekt-Objekt-Problems war religiös, nicht real (?); sie lag im Geiste, nicht in der Metaphysik, im Ethos, nicht in der Mystik“; und 374, wo das die Religion des Idealismus verkündende Epigramm von Schiller herangezogen wird:

Wo du auch wandelst im Raum, es knüpft dein Zenith und dein Nadir
An den Himmel dich an, dich an die Achse der Welt.
Wie du auch handelst in dir, es berühre den Himmel der Wille,
Durch die Achse der Welt gehe die Richtung der Tat.

²⁰ Rud. Unger, *Hamann und die Aufklärung. Studien zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jh.* I (1911) 40.

sition, mehr aus dem äußeren Gebot als aus der inneren Not. Wohl war die Not da: wie die Spätgotik mit all ihren Leidenschaften und gewaltsamen Ausbrüchen mußte auch der Barock sich müde laufen; wohl mußte all das Unruhige und Flüßige nach einer Sättigung und einer Festigung hindrängen; wir können uns nicht denken, und keiner der heute so zahlreich werdenden Panegyriker des Barock (wie der Gotik) will und kann es uns sagen, wohin die Barockentwicklung geraten wäre, wenn sie sich geradlinig und in der alten Richtung fortbewegt hätte. Das Verhängnis aber war, daß diese Not keinen Helfer fand, der sie erlöst und in ein neues Leben hinübergeführt hätte — wie das Albrecht Dürer in seinem Kampf um Gotik und Renaissance vollbrachte —, sondern nur einen Feind, der sie und mit ihr vielleicht soviel zukünftiges Leben zu Grabe trug und sich dieses Sieges in würdevoller Haltung rühmte. Er konnte sich ja auf eine mächtige Autorität stützen: die Antike; hier war die Befreiung von all dem Kleinen, Unwesenhaften, Verschwommenen zur Tat geworden; hier war die Schönheit als reines Prinzip zur Gestalt geworden; hier, in der Antike mit ihrer edlen Einfalt und stillen Größe, ruhte jener gewaltige Gegenpol zu allem, was Barock heißt; diese große, herrliche, einzigartige, freie und befreiende Kunst, anscheinend so ganz naiv und so ganz selbstbewußt in einem, sie konnte und mußte die Kunst vom Wirrwarr, von der Sinnlosigkeit, von der Lächerlichkeit, von der Unnatürlichkeit und Geschraubtheit des Barock — so lauten die Vorwürfe — erlösen. Und es gelang ihr auch, als der Herbst über diesen gekommen war und sein überreiches Laub müde zur Erde fiel.

Und in der Tat: Die Antike, vor allem die griechische Kunst war geeignet, das Bedürfnis der Zeit nach Klarheit und Ruhe, nach Harmonie und innerer Geschlossenheit zu stillen. Denn in der antiken Kunst ist die Klassik das herrschende Element. Und die Klassik ist jeweils dazu berufen, das Schweifende, Ruhelose, das Subjektive und allzu Phantastische, das allzu Voluntaristische und nur Bewegte aufzufangen und zu lösen, und in die Größe und den Geist einer harmonischen Form zu bannen. Diese Klassik als permanenter Begriff, nicht als einmal historisch gewesener Zustand, ist der Weltberuf der antiken Kunst.

Aber zwischen dieser ewigen Klassik, wie sie etwa im Griechentum künstlerisch verkörpert wurde, und dem Klassizismus der Aufklärungszeit — aber auch jedem sonstigen „Klassizismus“ — liegt eine tiefe, nur scheinbar und äußerlich überbrückte Kluft. Wohl ist es wahr, daß sich jener Klassizismus an der Klassik der Antike orientierte, sich für ihre wirkliche Größe begeisterte, ihr innerstes Wesen, ihre welthistorische Sendung, ihre unsterblichen Werte theoretisch begriff und interpretierte — aber: zu einer Klassik hat er sich nicht durchgerungen. Er blieb ein „-ismus“: und das ist der Fluch,

unter dem er gelitten hat und den er weit in die Zukunft hinein vererbte. Er bleibt ein „-ismus“, d. h. er übernimmt gewisse Formen, gewisse Einzelheiten, ja auch gewisse deduzierte Prinzipien, ohne das Ganze zu erfassen; er sieht die fertige Erscheinung und ist von ihr entzückt, aber er sieht nur die Folgerungen und nicht die Voraussetzungen²¹. Und deshalb, weil man nicht auf den Urgrund der alten Klassik ging oder gehen konnte, flüchtete man sich in die Nachahmung; die Reaktion oder Revolution gegen den Barock wurde zur Flucht in den Schutz einer großen Vergangenheit, aber nicht — wie das bei der Renaissance noch gesagt werden kann — zum Aufbau einer eigenen großen Welt. „Man verwechselt“, sagt Ad. Furtwängler²² von der großen Menge von heute, „die echte griechische Kunst mit jener blassen, kraft- und blutlosen Gestalt, welcher der neuere Klassizismus aus mißverstandener Nachahmung der Antike sich gebildet hatte.“ Fragen wir uns aber, was nun eigentlich den Perseus des Canova oder seine Genien vom Stuartmonument von einer antiken, von einer wirklich klassischen Figur trennt, von einer phidiasischen, ja praxitelischen Figur, gar nicht zu reden von der geheimnisvollen, sakralen, von innerstem Leben erfüllten Majestät und Anmut einer archaischen Plastik, so ist es eben das Fehlen dieses Geheimnisvollen, dieses Innerlichen, dieses Ursprünglichen und Naturhaften einer Größe; es ist das Fehlen des unmittelbar Geistigen, des Geistigen, das die ganze Seele des Künstlers und seines Volkes und seiner Zeit umfängt und das auf dem tiefsten motorischen Element der Kultur ruht, dem Religiösen. Die hellenische Klassik in der Kunst ist — wie jede Klassik²³ — ein Stück der Religion: daher ist sie getragen und geschwellt von dem metaphysischen Hauch jenes religiös künstlerischen Schöpfungstums, ist Leben, ist Tat, ist Handlung: ist Mysterium. Von ihm weiß der „Klassizismus“ nichts: er sieht und nimmt die Form, ihre Schönheit ist ihm Kanon fürs Auge, nicht Wesenhaftigkeit, die in einem Unschaubaren wurzelt. Sie ist ihm rationell erfaßbar, erlernbar — bis weit ins 19. Jh. hinein hat man an den Akademien die Kunst an den Gipsabgüssen antiker Bildwerke „gelernt“ —; sie ist ihm gewiß eine Größe, diese Schönheit, eine Größe, die er bewundert und verehrt und zum Teil auch ver-

²¹ Vgl. R. Hamann a. a. O. 82. „Diese Logik des Selbstverständlichen, diese Voraussetzungslosigkeit und innere Vernünftigkeit fand man in der Antike.“

²² Im oft zitierten Aufsatz über *Griechische Kunst*, zum erstenmal erschienen in der Deutschen Rundschau 1905; ich zitiere nach der schönen Auswahl von W. Zillinger, *Von der Kunst der Griechen* (Dreitürmbücher Nr. 12; 1925) 13.

²³ Zum Begriff der „Klassik“ ist es wohl notwendig, ihn in seinen verschiedenen Verwendungsmöglichkeiten zu erkennen; diese lassen sich aber am besten an ihrem jeweiligen Gegenteil ermessen. So ergäben sich etwa dreierlei Inhalte für diesen Begriff: a) ein reines Werturteil — „klassisch“ im Gegensatz zu „unklassisch“; b) ein inhaltliches Urteil — „klassisch“ im Gegensatz zu „romantisch“, und endlich c) ein historisches Urteil — „klassisch“ = „antik“.

göttert, die er aber nicht „begreift“, obwohl er ihrem Geiste gleichen möchte. Er lebt von der Form und von der Sehnsucht nach ihr, aber sie wächst nicht in ihm und er wächst nicht mit ihr. So mangelt diesem Klassizismus — wie jedem — die notwendige, innere Tat. Er hat das Mysterium nicht. Und daher kann der Klassizismus eigentlich keine religiöse Kunst erzeugen. Wir sind uns der Tragweite dieses Satzes vollbewußt in dem Augenblick, da wir ihn niederschreiben: denn er bedeutet eine Stellungnahme zur ganzen religiösen Kunst der Folgezeit. Aber es muß gesagt sein: was der „Klassizismus“ geschaffen und eingeführt hat, konnte nicht im Innersten, im Ursprünglichen religiös sein, weil es nicht aus diesem Innern kam, konnte es nicht trotz manchen guten Willens und ernstesten Strebens und frommer Gesinnung. Man suchte dann, um das Religiöse wieder oder doch noch zu erjagen, den Weg zum Gefühlsmäßigen, zum Lieblichen, zum Bewegten²⁴ — oder man blieb kühl bis ins Mark, wie der segnende Christus von Thorwaldsen es uns lehrt²⁵.

Welche Bedeutung aber hat dieser Unterschied zwischen Klassik und Klassizismus für unser Thema? Die Untersuchung wird die Verwandtschaft zwischen den beiden Problemen vielleicht ergeben. Das Entscheidende wird dabei immer — soviel müssen wir jetzt schon voraussagen — das Fernbleiben der Zeit vom letzten und tiefsten Kern der Frömmigkeit, von der Objektivität des Mysteriums, sein. Wie der Klassizismus in einem historisch bedingten Kampf gegen die allzu üppig gewordenen Auswüchse und Unerträglichkeiten und Torheiten des Barock stand, so auch die Aufklärung, namentlich die katholische; wie jener das Heil in der Klarheit und Einfachheit der Form suchte, so auch die katholische Aufklärung auf dem Gebiet der Liturgie; wie jene — durch Schuld oder Schicksal — nicht zum lebenspendenden Kern der Kunst vordrang, sondern am Peripherischen haften blieb, so vielfach auch die „liturgische Bewegung“ der katholischen Aufklärung. Es war auch bei ihr ein Sehnen, ein Wollen nach Klarheit und Echtheit, ein heißes Bemühen um ein Wesentliches. Wir werden aber sehen müssen, wie die Überschätzung der Vernunftkenntnis — wie in der

²⁴ R. Hamann a. a. O. 37.

²⁵ Vgl. H. Preuß a. a. O. 241 und Neue kirchl. Zeitschr. 1923 S. 237 ff. Pr. wirft hier mit einem gewissen Recht das Fernbleiben der antiken Kunst vom Kreuzigungsmotiv als Problem auf. Man könnte sagen, daß auch die altchristliche Kunst im wesentlichen die Kreuzigung als naturalistische Darstellung vermieden hat. Eine Übereinstimmung zwischen diesem alten Christentum und der klassizistischen Kunst besteht aber nur äußerlich. Die christliche Antike hielt sich von der Darstellung fern aus ihrer religiösen Stellung heraus —, der Klassizismus aus ästhetischer Ablehnung. Dem späteren Klassizismus gelang es freilich auch nicht, das Kreuzigungsmotiv über eine tableaumäßige Aufzeigung der Personen hinaus zu fördern; es fehlt ihm die Symbolhaftigkeit des alten Christentums ebenso wie die Dynamik des Gotischen.

Kunst, so auch in der Religion, — die aber nach Kant auch nichts anderes ist als eine Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote —, die Wege ins innerste Heiligtum versperrte. Und doch waren die versuchten und begangenen Wege so oft und auf so lange Strecken die richtigen!

3. Katholische Aufklärung.

Es ist klar, daß sich für die Aufklärung, soweit sie katholisch zu nennen ist, andere Eigenschaften und Ziele ergeben, als für die protestantische oder die jedem christlichen Bekenntnis fremde oder feindliche Aufklärung. Wohl läßt es sich sagen, daß auch katholischerseits Tendenzen aus dem rationalistischen oder sensualistischen Bereich aufgenommen wurden und daß der Kritizismus Kants auch in die katholische Theologie eindrang, ja von manchen katholischen Theologen mit Freude und Begeisterung begrüßt wurde und bei manchem zu einer Zersetzung des Offenbarungsglaubens, zu einer Verflüchtigung der Religion und des Christentums in eine bloße Idee führte. Es wäre jedoch ein historischer Irrtum — wenn nicht eine Geschichtsfälschung —, nur die negativen Seiten und Auswirkungen dieser Zeit und ihrer Tendenzen hervorzuheben und zu geißeln, und nicht zu bedenken, ob gewisse Neigungen im katholischen Lager sich einzig und allein aus einer künstlichen Anlehnung einiger Persönlichkeiten an die Moderne ergeben haben oder ob sie vielmehr nicht gleichsam autogen waren, d. h. ob sie infolge einer unerträglich gewordenen Disposition nicht von selbst sich hätten Luft machen können und müssen. Es ist nicht historisch, alles, was katholischerseits einen Zusammenhang mit der Aufklärung verrät, als destruktiv und kirchenfeindlich, zumindestens als seicht und töricht aufzufassen, ohne Rücksicht auf das, was vorausging, und auf das, was auch an Positivem, Aufbauendem, Weiterführendem aus diesen Stürmen und Erschütterungen, aus diesen Gedanken und Experimenten, aus diesem historisch vielleicht notwendigen, jedenfalls aber historisch bedingten Durchgangsstadium erwachsen ist²⁶. Und es verriete eine geradezu kindliche Geschichtserkenntnis, wollte man in ungerechter romantischer Abschätzung — die Augen vor der geschichtlichen Wirklichkeit verschließend und nur von apologetischer Glut getrieben — mit dem Begriff der katholischen Aufklärung nur die übereifrigen und übernüchternen Torheiten des

²⁶ Vgl. z. B. Eschweiler a. a. O. 49 über diesen Durchgangscharakter: „Es ist merkwürdig, daß den Ausdrücken 'Aufklärung' und 'aufklärerisch' noch bis heute ein abschätziger Sinn anhaftet. Die Überlegenheit, mit welcher die idealistische Vernunft auf die 'seichte' Verständigkeit des Rationalismus herabsah, und die organische Opposition der Romantiker wider den Zweckmäßigkeits-Fanatismus der 'Aufklärerei', — das sind die Maßstäbe, mit denen das 19. Jh. über sein Elternhaus zu urteilen anfang und die es mit erstaunlicher Zähigkeit festgehalten hat.“

Josephinismus, nur den zur Religion der Stutzer und des gebildeten Pöbels gewordenen Vernunfthochmut²⁷, nur die gehässigen und irreligiösen Tiraden eines von allem Anfang an verunglückten Priesters wie Eulogius Schneider²⁸ oder den Abfall anderer, im Geiste der Vergangenheit zu Priestern gewordener Ungläubiger, nur die Entartungen und blutigen Greuel der französischen Revolution, nur den barbarischen und mißleiteten Ikonoklasmus der Säkularisation verbinden. All diese Dinge waren, und sie hingen auch mehr oder weniger unmittelbar mit der Aufklärung zusammen — das ist außerhalb jeden Zweifels und jeder Diskussion —, ich werde hier hoffentlich nicht mißverstanden. Aber was wir katholische Aufklärung nennen müssen, erschöpft sich

²⁷ Ein bezeichnendes Beispiel dieser Allerwelts- und Mode-Aufklärung haben wir etwa bei dem ungarischen Adeligen Fekete de Galantha, *Wien im Jahre 1787* (Übers. 1921) S. 37: „Die gänzliche Vernichtung der Kuttenträger und die Verbannung aller jener, die sich nicht dem reinen Kirchendienst widmen wollen, wird vielleicht eines Tages die so heiß ersehnte Zeit herbeiführen, die jene Leute unschädlich machen wird.“ S. 73: „Wenn einmal die Prediger nicht mehr von einer Dogmatik erfüllt sein werden (nebenbei bemerkt die größte Beschimpfung, die man sowohl der Religion Jesu Christi wie der gesunden Vernunft antun kann), die aus dem Studium der Gottesgelehrtheit ausgeschlossen werden sollte, wenn sich diese Leute auf die göttliche Lehre des Evangeliums beschränken werden, so wird ihr Wirken ebenso weit vom Hader wie von hochtrabenden Lobpreisungen für irgendeinen uninteressanten Heiligen entfernt sein.“

²⁸ Vgl. die Biographie von L. Ehrhard, *Eulogius Schneider* (1894). Charakteristisch ist etwa die Ode auf Friedrich II. von Preußen:

... Sein Schemel ist der Aberglaube
Und der zertretene Fanatismus ...

Sein Glaube war nicht künstliches Wortgeweb',
Nach keines Wurmes dreistem System geformt,
Nicht millionfach durchgeflochten:
Einfach wie Gott und die Wahrheit war er.

Das Beste tun war seine Religion,
Sein Opfer rastlos wirkende Tätigkeit,
Die Welt sein Tempel, seine Priester
Herzberg und Karmer, der Brennen Solon.

Sei Mensch, sei Bürger, sprach er, das Innere
Des Herzens und die Meinung richte der,
Zu welchem Moses, Zoroaster,
Christus und Muhamed rufen: „Vater!“

Daß es auch andere und ernstere Verkünder einer Einigung, wenigstens innerhalb des Christentums gab, zeigt z. B. die Gestalt des P. Beda Mayr von Hl. Kreuz bei Donauwörth, über den wir die Studie von J. Hörmann, *P. B. M. von D., ein Ireniker der Aufklärungszeit* (Festschr. z. 70. Geburtstag A. Knöpfers [1917] 188 ff.) besitzen. Bemerkenswert ist S. 193 der Gegensatz: „Bestimmt man den Begriff der kirchlichen Aufklärung so, daß sie wesentlich antisupranaturalistisch und rationalistisch war, dann war unser Beda sicher kein Mann der Aufklärung“ und: „Trotzdem ist unser Beda unter die Vertreter der Aufklärung zu zählen.“ S. 194: „Da das Wort 'Aufklärung' in allen Farben schillert, muß bei jedem einzelnen die 'persönliche Farbe' seiner Aufklärung näher bestimmt werden.“

doch nicht in diesen diabolischen Auswüchsen und krankhaften Pro-
tuberanzen. Sie ist — im ganzen genommen — viel innerlicher, weiter
und tiefer. Sie hat gewiß auch teilgehabt am Irrtum, an der Negation,
an der Destruktion, aber zur anderen Hälfte — mindestens zur Hälfte
— war sie positiv und für die Zukunft bedeutsam. Es kommt nur
darauf an, daß wir sie ganz nehmen und nicht diejenigen Glieder von
ihr trennen, die zu ihr gehören, aber zu dem gewöhnlich von ihr ent-
worfenen, abstoßenden, satanistischen Bilde nicht zu passen scheinen.
Mit vollem Recht sind schon drei Kategorien innerhalb der religiösen,
besonders auch der katholischen Aufklärung unterschieden worden²⁹:

1. solche, die einem radikalen Skeptizismus huldigen, der in förmliche Feindschaft gegen das Christentum ausartet³⁰;

2. solche, die . . . offen den Gegensatz zwischen positivem Christen-
tum und sogenannter natürlicher Religion hervorgehoben wissen wollen,
ohne deshalb mit dem Christentum ganz zu brechen, und

3. Vermittlungstheologen, die das dogmatische Gebäude ihrer
Kirche vorderhand stehen lassen möchten, jedoch die einzelnen Dogmen
im Sinne der sogenannten moralischen Religion zu deuten sich er-
lauben. Die letzteren waren am zahlreichsten, besonders auf katho-
lischer Seite.

Notwendig gehört aber noch eine vierte Gruppe hinzu: Es sind
diejenigen Kreise — Theologen und Laien —, die aus einer tiefen und
ehrliehen Erkenntnis der Zeitschäden heraus nach einer Änderung
trachteten, die, ohne dem Dogma nahe zu treten, ja vielleicht in der
besten Absicht, die Reinheit und Klarheit des Dogmas herauszukehren,
jedenfalls aber mit dem lauterem Vorsatz, dem Wesentlichen der
christlichen Lehre und des christlichen Lebens wieder zur Geltung zu
verhelfen, eine Reform in Wissenschaft und Praxis anstrebten. Auch
sie sind „Aufklärer“, und wir würden weder ihnen noch der katho-
lischen Aufklärung gerecht, wollten wir sie und ihr Werk und ihre
religiöse Einstellung aus diesem Komplex herausnehmen. Ihre Zeit
hat unwillkürlich richtiger geurteilt als eine spätere Geschichts-
schreibung, die dem „Aufklärer“ alles Positive absprechen wollte.
Die Gegner Michael Sailers, die seine Entfernung aus Dillingen durch-
setzten und auch nach seinem Weggange nach Beweisen für die „Auf-
klärung“ einiger Professoren fahndeten, ahnten den Zusammenhang
zwischen der antibarocken Zeitströmung und dem frommen Gelehrten
mit dem sicheren Instinkt des Gefährdeten³¹, und der als Aufklärer
verurteilte Sebastian Mutschelle verfaßte Lieder zu Sailers Gebetbuch³².

²⁹ A. F. Ludwig, *Weihbischof Zirkel von Würzburg in seiner Stellung zur theologischen Aufklärung und zur kirchlichen Restauration I* (1904) 220.

³⁰ Als Typus führt Ludwig außer Eul. Schneider noch an F. Berg.

³¹ Th. Specht, *Geschichte der Universität Dillingen* (1902) 563.

³² A. F. Ludwig, *Sebastian Mutschelle* (Theol. u. Glaube 2 [1919] 644).

Wir können uns Sailers Denken und Wirken nicht deuten ohne Aufklärung, und wenn er sie, wie es heißt, überwunden hat, so hat er sie nur insoweit überwunden, als es geschehen mußte³³. Es liegt auf der gleichen Linie, wenn noch Erzbischof Droste von Köln den Katechismus des stillen Christoph von Schmid verbot³⁴; auch er galt als Aufklärer und war es auch — geschichtlich gesprochen. Und in der positiven Aufklärung und ihrer kritischen Arbeit wurzeln ganz deutlich auch die Reformbestrebungen des Fürstbischofs Joseph von Hohenzollern-Hechingen in Ermland, auch wenn sie „aus einem stark empfundenen Zeitbedürfnis geschehen“³⁵.

So differenziert wie die Persönlichkeiten, die innerhalb der christlichen und katholischen Aufklärung eine Rolle spielen, aber trotz dieser Differenziertheit geschichtlich zusammengehören, sind auch die Wege, die sie gingen, und die Ziele, die sie erstrebten³⁶. Eine unendliche Fülle

³³ So hat sich etwa J. M. Sailer gegen die liturgischen Reformen V. A. Winters in Landshut gewandt (vgl. Ph. Funk, *Von der Aufklärung zur Romantik* [1911] 9). Das ändert am „Aufklärer“-Charakter Sailers nichts. Vgl. auch die Bemerkung von G. Beyerhaus (Hist. Zschr. 139 [1928] 137): „Die rheinische Kirche hat ihren Hontheim gehabt und im Emser Kongreß dem Episkopalismus einen letzten großartigen Horizont geschaffen. Aber diese Kirche hat keinen Pastoraltheologen hervorgebracht wie Sailer und keinen Schulreformer wie Abt Felbiger. Daran liegt es, daß die rheinische Aufklärung zwar in die Breite, aber nicht in die Tiefe gegangen ist.“

³⁴ H. Schrörs, *Die Kölner Wirren* (1928) 317.

³⁵ Ph. Funk, *Beiträge zur Biographie Josephs von Hohenzollern-Hechingen, Fürstbischofs von Ermland* (1927) spricht S. 33 von dem sog. Hermesianismus des Bischofs als „der letzten Auswirkung der Reformrichtung, die auf Innerlichkeit, lebendige und sittlich fruchtbare Religiosität eingestellt, im besseren Josephinertum, bei den Aufklärern im katholischen Lager, bei Wessenberg (vgl. seine Pastoral-konferenzen und seine Bemühungen um ein deutsches Rituale, um deutschen Kirchen-gesang) gleichermaßen lebte und die nicht ohne weiteres Aufklärertum in destruktivem Sinne genannt werden darf“. Auch S. 34 stellt F. den Fürstbischof Joseph und seine Reformen mit Wessenberg zusammen, der doch vielfach als einer der energischsten Vertreter der Aufklärung angesehen und verurteilt wird. Damit sind die Wurzeln der notwendigen und einem Zeitbedürfnis entsprechenden ermländischen Reformen eben doch in die Aufklärungsperiode zurückverlegt; wer den Zusammenhang unmittelbar herstellt, ob Schmedding oder Wessenberg oder Werkmeister, das ist für diese Feststellung belanglos.

³⁶ A. Vierbach, *Die liturgischen Anschauungen des Vitus Anton Winter. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung* (Münchn. Stud. z. hist. Theol. H. 9. 1929) 2 sagt: „Man wird die ganze Bewegung nicht recht erfassen und nie richtig beurteilen, wenn man nicht die einzelnen Träger der Aufklärung näher ins Auge faßt, ihr Denken und Wollen aus der Zeit und Umwelt heraus beurteilt und auch den guten Willen anerkennt, der doch bei einem großen Teil derselben, wenn sie auch falsche Wege gegangen sind, zweifellos vorhanden war.“ — Ich ergreife hier die Gelegenheit, auf das Buch, das ich erst im Druck einsehen konnte, nachdem dieser Aufsatz schon fast vollendet war, als ausgezeichnete Quelle für das gesamte Problem der Aufklärungsliturgie hinzuweisen; im nächsten Jahrbuch hoffe ich eine ausführliche Besprechung und Würdigung geben zu können. Ich möchte aber hier schon Herrn Dr. Vierbach meinen besten Dank aussprechen, daß er mich schon das Manuskript seines Werkes lesen ließ, wodurch es mir möglich war, viele seiner Ergebnisse

von Problemen taucht auf und wird zu lösen versucht, und unendlich vielgestaltig sind die Versuche zu ihrer Lösung. Es bedeutet daher ein Unrecht, alle diese Probleme und Lösungsversuche, die negativen wie die positiven, die zeitlich notwendigen wie die willkürlichen, die gutwilligen wie die böswilligen, die kanonistischen wie die dogmatischen, pastoralen und liturgischen mit einem einzigen summarischen Verdammungsurteil zu treffen³⁷. Im besondern was sich auf die liturgischen Reformen und Reformversuche der Aufklärung, „geradezu ein Wahrzeichen der Zeit“³⁸, bezieht, darf nicht mit diesem Pauschalverdikt abgetan werden, das etwa den Glauben erweckt, als hätten die aufklärerischen Theologen, und zwar womöglich alle, in gleicher Weise und Stärke gegen die Messe wie gegen Wallfahrten, Rosenkranz und Bruderschaften gekämpft³⁹. Und gerade die Beschäftigung mit der

für diesen meinen kulturgeschichtlichen Querschnitt — darin liegt der Unterschied zwischen meinem Aufsatz und einer ausgedehnten Quellenarbeit wie der V.schen — zu verwerten.

³⁷ Es ist die verwirrte und verwirrende Auffassung, deren Hauptvertreter Brück ist. Z. B. *Geschichte der kath. Kirche im 19. Jahrh.* I (1887) 15: „Philosophie und Theologie wurden ihres katholischen Charakters entkleidet und nach dem Muster der rationalistisch-protestantischen Gelehrten umgewandelt.“ Vgl. dagegen S. Merkle, *Die kath. Beurteilung des Aufklärungszeitalters* (1909) 21: (Dieser Vorwurf) „geht viel zu weit. Er konnte nur erhoben werden unter der Voraussetzung, daß der Scholastizismus des 18. Jh. die ausschließlich katholische Methode und die damals von vielen protestantischen Theologen angewandte Methode an sich rationalistisch wäre“. Diese verallgemeinernde Verurteilung geht schon auf die zeitgenössischen Gegner der Aufklärung zurück, die unter dem lähmenden Eindruck der französischen Revolution alles Unheil der neuen Bewegung zuschoben. Über diese Reaktion vgl. M. Braubach, *Die katholischen Universitäten Deutschlands und die französische Revolution* (Hist. Jahrb. d. Gör.-ges. 49 [1929] 263 ff.); die katholische Aufklärung ist hier durchaus richtig verstanden.

³⁸ S. Merkle a. a. O. 31.

³⁹ Typisch z. B. J. B. Sägmüller, *Die kirchliche Aufklärung am Hofe des Herzogs Karl Eugen von Württemberg* (1908) 7: „Die Aufklärung wandte sich gegen den kirchlichen Kultus, gegen die Fest- und Fasttage, das Meßopfer, kirchliche Andachten, so zum Herzen Jesu, zur allerseligsten Jungfrau, zu den Heiligen, gegen Rosenkranz und Bruderschaftsandachten, Prozessionen und Wallfahrten, Weihungen und Segnungen, gegen die liturgischen Bücher, so Missale und Brevier, die liturgischen Formularien, die liturgische lateinische Sprache, den lateinischen Gesang beim Gottesdienst usw.“ S. scheint die ganze Bewegung auf die Tätigkeit Werkmeisters zu reduzieren. Der Ausdruck: „Die A. wandte sich gegen den kirchlichen Kultus“ ist in dieser apodiktischen Schroffheit einfach falsch; sie wandte sich vielfach nur gegen damals bestehende Formen, die aber hoffentlich weit davon entfernt waren, den kirchlichen Kultus κατ' ἐξοχήν darzustellen. Der Geist, der hier urteilt, äußert sich fast komisch schon bei M. Sattler, *Chronik von Andechs* (1877) 670 im Passus über den Weihbischof Ungelter von Augsburg, „der außerordentliche Proben seines apostolischen Eifers und Tätigkeit gab“, „konnte jedoch nicht umhin, in allgemeinen Umschweifen gegen die Sitte oder vielmehr Unsitte des Wallfahrens sich auszusprechen“. — Bedauerlicherweise taucht diese irreführende Verallgemeinerung auch im neuen *Lex. f. Theol. u. Kirche* auf (I Sp. 797): „Diese zersetzte und lähmte auch das praktische kirchliche Leben: Feindschaft gegen die Orden im allgemeinen, gegen

Liturgie und irgendein Bekenntnis zu ihr schließt fast von selbst einen deistischen Radikalismus aus⁴⁰, der in solchen verallgemeinernden Werturteilen allen insinuiert scheint. Angriffe gegen periphere und überlebte Zeiterscheinungen greifen noch nicht das Wesen der Liturgie an, und Versuche zur Popularisierung des Wesentlichen an der Liturgie, so ungeschickt und künstlich sie bisweilen auch ausfielen, sind noch keine Unterhöhlung des dogmatischen Fundaments. Diese wollte nicht einmal der kirchenrechtlich und kirchenpolitisch so gefürchtete und verhöhlte Josephinismus. Daß der antidogmatische Radikalismus vorkam — freilich bei den rationalistischen und pietistischen Protestanten häufiger⁴¹ als bei den Katholiken —, berechtigt nicht dazu, auch die gesunden und ehrlichen Bestrebungen, die zum Teil durch die herrschenden Zustände herausgefordert wurden, samt und sonders zu verdammern, ohne sie auf ihre historische Grundlage, auf ihre positiven Seiten und auf ihren guten Willen hin zu prüfen⁴². Und noch eines ist zu bedenken, daß auch der Feind einen lehren kann, was man soll.

4. Das Wesen der Aufklärung und das Wesen der Liturgie.

Soweit wir aber auch den Rahmen der Aufklärung aus historischen Gründen spannen müssen, so ist es doch immer das gleiche motorische Element, das sich auswirkt: wo es wirkt und in welchem Umfange, in welcher Stärke es sich gegenüber anderen Prinzipien durchsetzt, erst daraus entsteht dann die reiche und vielfältige Skala der Differenzierungen zwischen Links und Rechts, vom extremen Illuminatismus bis zu einer Neubesinnung des positiven Katholizismus, von der aus-

die Jesuiten im besonderen, Bewegungen gegen Zölibat, lat. Kultsprache, Liturgie (!) und Zeremonien, gegen Heiligen-, Reliquienverehrung, Wallfahrten und religiöse Gebräuche aller Art, Bestrebungen für Nationalkirche und Verbesserung der Gesang- und Gebetbücher sind charakteristische Zeichen der A.“

⁴⁰ So wendet sich z. B. der berühmte *Hirtenbrief* des Fürsten und Herrn Clemens Wenzeslaus, Erzbisch. von Trier..., Fürstbisch. von Augsburg (Augsb. 1780) 151 ausdrücklich und scharf gegen jede Form des Deismus — und enthält doch die wichtigsten und einschneidendsten Reformvorschläge in liturgischer Beziehung. Von hervorragender Objektivität sind darin auch die Auseinandersetzungen über die Kultsprache: er tritt für das Lateinische ein (wie Sailer; über die Zusammenarbeit zwischen Kl. W. und J. M. Sailer im Hirtenbrief von 1783 vgl. A. Gulielminetti a. a. O. 44 f.). Aber er bekämpfte übertriebene Wallfahrten, übertriebene Heiligen- und Reliquienverehrung usw. Man sieht, wie gefährlich es ist, alles zu vermengen. Wir werden weiter unten noch genug solche Beispiele sehen.

⁴¹ J. H. Kurtz, *Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende* II, 1⁸ (1881) 307 führt das Beispiel eines Kirchenrats Lang in Regensburg an, der das Abendmahl mit den Worten spendete: „Genießen Sie dies Brot! Der Geist der Andacht ruh auf Ihnen mit seinem vollen Segen! — Genießen Sie ein wenig Wein! Tugendkraft liegt nicht in diesem Wein; er liegt in Ihnen, in der Gotteslehre und in Gott!“

⁴² Vierbach a. a. O. 236.

gesprochenen Negation christlicher Offenbarungs- und Grundwahrheiten bis zu einer zeitgemäßen und zeitnotwendigen Orientierung und Umschau in diesen unerschütterten und ungeänderten Wahrheiten. Der Wirkungsraum, sagten wir, ist ein verschiedener und ein verschieden groß; die Widerstände sind verschieden stark und verschieden geartet: aber das im Ursprung Wirkende selbst, das Element, ist das gleiche. Es ist überall — zunächst ganz außerhalb jeden Werturteils gesprochen — der Intellekt des Subjekts, der zu einem Durchbruch, zu einer Geltung, zu einer Macht strebt. „Die Grundzüge der Aufklärung“, sagt W. Dilthey⁴³, „sind überall dieselben: die Autonomie der Vernunft, die Solidarität der intellektuellen Kultur, die Zuversicht in ihr unaufhaltsames Vorwärtsschreiten und die Aristokratie des Geistes.“ „Das Denken ist das mächtige Organ der Aufklärung“⁴⁴. Und Kant: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Mündigkeit ist das Vermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen... Habe den Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung“⁴⁵. Dieser Vorstoß des Intellekts, der Vernunft, legt das Hauptgewicht auf jene Seite des Individuums, die in der Barockzeit zu kurz gekommen oder vernachlässigt worden war. Der aufklärerische Intellektualismus — selbst in der Nebenform des Sensualismus — bedeutet nicht schlechthin einen Kampf oder Sieg des Individuums gegen eine überindividuelle Gebundenheit. Denn auch der Barock war individualistisch. Aber in ihm — wir haben schon eingangs davon gesprochen und müssen es hier in den Zusammenhang einstellen — herrschte die individualistische Phantasie, die sich unbekümmert um alles Rationelle und Intellektuelle zur üppigsten Freiheit entwickelte. In der bildenden Kunst führte diese Freiheit und selige Sorglosigkeit zu den reichen und lichtvollen und selbst in ihren Ausladungen oft so fesselnden Raumschöpfungen; im übrigen geistigen Leben, dem die Phantasie nicht so wesenhaft war wie der Kunst, mußte die Zurückdrängung des Intellektuellen eine Verkümmern und Verarmung, eine innere Leere und Hohlheit nach sich ziehen. Auch im religiösen Leben. Als Reaktion gegen die Zurücksetzung des Intellekts brachte die Aufklärung das Übergewicht des Intellekts und damit das Übergewicht eines anderen Teilgebiets im Individuum. Aber individualistisch war auch diese neue Strömung, individualistisch und subjektiv. Die Herrlichkeit der Phantasie war abgelöst durch die Herrlichkeit der im Menschen selber schlummernden Vernunft. Ihr fiel nun die schöpferische Aufgabe zu. Sie stellte nun auch das Individuum und das Ich bewußt und wissend in den Mittelpunkt des Seins; im Gegensatz zur

⁴³ W. Dilthey, *Schriften III. Studien zur Gesch. d. deutschen Geistes* (1927) 131.

⁴⁴ Unger a. a. O. 39.

⁴⁵ I. Kant, *Was ist Aufklärung?* (Berlinische Monatschr. Dez. 1784).

Vergangenheit, die es unbewußt, spielerisch, triebhaft getan hatte. In dieser intellektuellen Selbstbewußtheit des denkenden und handelnden Subjekts liegt die Wurzel alles dessen, was die Aufklärung vom äußersten linken bis zum äußersten gemäßigten Flügel geplant und gewollt hat: liegt die Kantische Forderung nach der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, liegt das Gefühl von der Berechenbarkeit des Menschen, auch des religiösen Menschen, als einer endlichen Größe⁴⁶, liegt die Hervorkehrung der Diesseitigkeit, liegt der Ursprung des unbedingten Rationalismus, des kühlen und selbstfrohen Kritizismus der Enzyklopädisten; hier wurzelt der moralische und pädagogische Philanthropismus, hier aber auch der platt-vernünftige Utilitarismus der Religion, beide oft schwer voneinander zu trennen. Und hier, im mehr oder minder starken Glauben an die Möglichkeit und Notwendigkeit eines rationellen Erfassens letzter metaphysischer Dinge und im Glauben an die Verbundenheit des Religiösen mit der subjektiven Welt des verstehenden Individuums, hier entspringt auch jene bewußt-individualistische Tendenz in der christlichen Aufklärung, die sich bald in einem harten Rationalismus, bald in einem aufdringlichen oder sanften Moralismus, bald in einem frommen oder lächerlichen Eudämonismus offenbart: überall steht das Individuum als Ausgang oder Ziel irgendwie zweckbetont, jedenfalls bewußt als Objekt oder Subjekt im Vordergrund. Nicht um die Größe und Heiligkeit des Göttlichen, sondern um die Sittlichkeit und das Wohl und die Erbauung und das Verständnis des Menschen baute sich die Welt des Religiösen auf. Alles begreift sich hier ein: die Rationalisierung der Theologie ebenso wie der versuchte Ausgleich der Konfessionen, der platte Nützlichkeitsfanatismus, das „utilitaristische Tugendgeschwätz“ Benedikt Werkmeisters an der Hofkapelle des Herzogs Karl Eugen von Württemberg⁴⁷ ebenso wie die zentrale Stellung der menschlichen Sittlichkeit in der Lehre des tiefernten und seeleneifrigen Landshuter Professors Vitus Anton Winter⁴⁸, wie das Geschäft und Gewerbe als Thema der Andacht, wie die josephinische Anordnung, auf der Kanzel gegen das Schwärzen (Schmuggeln) zu predigen⁴⁹, die Moralitäten in den Kindergeschichten Christoph v. Schmidts ebenso wie die wohlerwogene und

⁴⁶ Leser a. a. O. 39.⁴⁷ Sägmüller a. a. O.⁴⁸ Vierbach a. a. O. 4.

⁴⁹ J. Kropatschek, *Handbuch aller unter der Regierung des Kaisers Joseph II. für die k. k. Erbländer ergangenen Verordnungen und Gesetze in einer systematischen Verbindung* (Wien 1784—90) II 66: „Die Seelsorger sollen sowohl von der Kanzel als vom Beichtstuhl aus das Volk von Schwärzungen abmahnen.“ „Es nähret der Busen des Schwärzers gegen den aufgestellten Amtsaufseher und Soldaten immer auch eine ganz unchristliche Abneigung, eine unauslöschliche Feindschaft, einen tödlichen Haß, der in seinen restlosen Wirkungen soweit geht, daß man hievon die traurigsten Beispiele von groben Mißhandlungen, ja sogar von Mord und Totschlag aufzuweisen hat.“

berechtigte Absicht des Sailerschen Gebetbuchs, das von dem Zufälligen unserer Religion zum Wesentlichen und von dem Mechanischen zum Geistigen hinführen soll⁵⁰ — denn auch diese Absicht quillt aus dem Boden des Intellekts. Am deutlichsten und lebendigsten jedoch äußert sich diese neue individualistische und subjektivistische Bewußtheit — neben der bildenden Kunst — in der religiösen Poesie; sie verrät auch am untrüglichsten den Weg vom barocken Anthropozentrismus zu dem der Aufklärung; sie zeigt uns: dieser Weg führt nicht in eine entgegengesetzte Welt, sondern nur in einen anderen, allerdings auch anders gearteten Bezirk ein und derselben Welt, des menschlichen Subjektivismus. Joseph v. Eichendorff macht sich in seinen literarhistorischen Schriften⁵¹ über die lutherischen und pietistischen Barockdichter lustig; im katholischen Lager war es nicht anders; hier gab es auch Parallelen zu des Geraer Rektors Mitternacht „feuerheißen Liebesflammen einer in Jesu verliebten Seele“ und zu des Pastors Michael Johannßen „sulamitischen Freudenküssen einer gläubigen Seele“ — von ferne erscheint wieder die Mystik der flamboyanten Spätgotik. Nicht alle geistigen Dichter des Barock haben das eminente Stilgefühl⁵² des Angelus Silesius: und doch ist auch er ein Exponent dieses subjektiven, phantasiebetonten, barocken Anthropozentrismus.

Ich trage Gottes Bild; wenn er sich will besehn,
So kann es nur in mir, und wer mir gleicht, geschehn⁵³.

Und so beginnt ein Lied dieser „heiligen Seelenlust“⁵⁴:

Ich lauf dir nach
Mit stetem Ach,
Mit Seufzen und mit Sehnen.
Ich suche dich ganz inniglich
Mein liebster Schatz mit Tränen.
Denn dein Geruch erweckt in mir,
Herr Jesus, ew'ge Liebesgier.

Und der gleiche subjektive, phantasievolle, schwärmerische Lyrismus — ohne Zweifel echte Poesie — klingt aus dem Süden, aus dem spanischen Frühbarock beim heiligen Johannes vom Kreuz⁵⁵:

Oh noche, que me giuaste!
Oh noche amable más que el alborada!
Oh noche, que juntaste
Amado con amada
Amada en el amado transformada!

⁵⁰ S. Merkle, J. M. Sailer in: *Rel. Erzieher der kath. Kirche* (o. J.) 189.

⁵¹ Vgl. Eichendorff über die Romantik (Dreiturmbücher Nr. 13 [1925] hg. von A. Mayer-Pfannholz) 41 f. u. 79.

⁵² Vgl. J. Nadler im *Lex. f. Theol. u. Kirche* I (1929) 433.

⁵³ *Der Cherubinische Wandersmann* hg. von B. Funk (1921) 43.

⁵⁴ M. Pirker, *Das deutsche Liebeslied in Barock und Rokoko* (1922) 56.

⁵⁵ *Poesias de San Juan de la Cruz* (1. Theatinerdruck, 1924) 26.

Es strahlt und funkelt in diesen Poesien — und in vielen anderen des Barock — von Glut und Farbe; wie aus nachtdunklem Hain brennende Lichter blitzen, oder wie in abendlichem, goldstrotzendem und purpurbehangenem Gemach eine inbrünstige Seele zu Gott redet. Aber wir müssen immer wieder hervorheben: es sind subjektive Ergüsse, beflügelt von einer fast ungehemmten Phantasie, bei Angelus Silesius oder dem heiligen Karmeliter Spaniens in gemeisterter Form. Die kleineren Geister aber, in denen keine übervolle Seele nach Ausdruck verlangt, erschöpfen ihre sprachliche Phantasie in leeren, spielerischen, künstlichen Versversuchen, in halt- und inhaltlosem Wortgeklänge, in gespreizten Duetten und Schäferliedern, in theatralischen Posen und Mätzchen: auch das eine reine Befriedigung des Subjektivismus und seiner Velleitäten. Noch in einem Gesangbuch von 1741⁵⁶ steht — ein typisches Beispiel der Degeneration barocker Religiosität — ein Echolied⁵⁷: Ein Jäger wird durch das im Wald erschallende Echo unvermerkt zum Stall und Kindlein Jesu geführt:

In Hitz und Kält,
Im offenen Feld,
Im schüchternen Wald
Mein Horn erschallt.
In Kummer und Plage
Dem Wild ich nachjage
Und bleibe dabei
Diana dir treu.

Echo: Reu usw.

Und neben dieser glatten, auffrisierten und gekünstelten Afterpoesie tönt rauh und ungefüge — plebejisch neben der höfischen Manier des geistlichen Jagdlieds, aber auch subjektiv in seiner Weise — ein (von den österreichischen Aufklärern bekämpfter) Wallfahrtsgesang⁵⁸:

Richtet Euch zu dem Beten
Fromme Kirchfartherschar,
Wir haben es vonnöten
Wir seid nit aus der Gfahr.

⁵⁶ *Neues Gott und dem Lamm geheiligtes Kirchen- und Hauss Gesang der auf dem dreyfachen Wege der Vollkommenheit nach dem Himmlischen Jerusalem wandernden Tochter Sion . . .* (Cölln am Rhein 1741) bei R. Gießler, *Die geistliche Lieddichtung der Katholiken im Zeitalter der Aufklärung* (Schr. z. deutsch. Lit. hg. von G. Müller Bd. 10, 1929) 58 f.

⁵⁷ Parallel zu diesen Echoliedern liefen auch Echopredigten, die gerade wegen der Erregung des subjektiven, sinnlichen und illusionistischen Wohlgefallens im Gottesdienst charakteristisch sind — namentlich auch im Gegensatz zur Aufklärungspredigt. Ein Musterbeispiel bietet der Tegernseer P. J. v. Preysing bei P. Lindner, *Familia S. Quirini in Tegernsee* (Oberb. Arch. f. vat. Gesch. 50 [1897 Erg.-H.] 31 f.)

⁵⁸ Seb. Brunner, *Die Mysterien der Aufklärung in Österreich* (1869) 471.

Es hilft in Gfah und Not,
 Der Rosenkranz bei Gott,
 Den ich andächtig will
 Jetzt bethen in der Still!

Diesem barocken, a-logischen und anti-intellektuellen Subjektivismus in der religiösen Poesie setzte, wie wir schon sahen, die Aufklärung einen andern entgegen; nur kurz ist der Übergang sichtbar — wieder wie in der bildenden Kunst. Wir haben es auch schon gesagt: Den Intellekt, den Verstand, die Vernunft, auch in der Poesie, auch in der religiösen Dichtung. Das Schweifende und Ausladende fällt ab; die Phantasie — aber nicht nur sie, auch jeder Schwung, der ein metaphysisches Wollen auch im Barock verkündet, jede expressive Stärke; jede Bizarrerie, aber so und sooft auch jede Grandiosität; jede Theatralik und Pose, aber so und sooft auch jede künstlerische Illusion und jeder schöpferische Traum. Das Individuum steht nach wie vor im Zentrum; aber nun darf es nicht mehr schwelgen, sondern muß sich belehren lassen; nicht mehr der frommen Lust soll es leben, sondern der Weisheit; nicht mehr ein wonniges Spiel ist ihm die Poesie, sondern ein pädagogisches und didaktisches Mittel zur künftigen Glückseligkeit oder für den Nutzen der Seele und auch des Leibes in diesem Dasein. Die Kunst ist auch hier Zweckfunktion geworden. Ihre formal zum Teil unanfechtbare Sicherheit bleibt von diesem Charakter ihrer Geistigkeit durchaus unberührt; aber diese Geistigkeit ist bestimmend, zunächst bei den Protestanten, dann auch bei den Katholiken. Wir wissen, wodurch ein Christian Fürchtegott Gellert (1715—1769) der Klassiker der religiösen Aufklärungspoesie geworden ist und wie der moralisierende Doktrinarismus seines Kirchenlieds in viele Gesangbücher, nicht zum geringen Teil auch in katholische, eingedrungen ist⁵⁹. Im Lauf der Entwicklung und in weniger formgewohnten Händen als denen Gellerts, der trotz allem doch ein Dichter war, mußte diese Kunst zur Trivialität und Platitude des Alltags heruntersinken; nur eine gewisse Sentimentalität kann vielleicht noch als kümmerlicher Ersatz des wirklich Geistigen und des wirklich Religiösen gelten. Wir möchten wieder nur diesen Subjektivismus in seinem Gegensatz zum vorhergehenden abgrenzen, aber doch als Subjektivismus und Individualismus charakterisieren, wenn wir dieser Dichtung einige bezeichnende Proben entnehmen. Noch klingt es ganz von ferne an eine Objektivität, an eine im Objekt wurzelnde Religiosität und daher auch an religiöse Poesie an, wenn es auch formell ein ausgesprochener Prosaismus ist — ein Meßlied des schwäbischen Aufklärers Werkmeister⁶⁰:

⁵⁹ Vgl. K. Schneiderwirth, *Das katholische Kirchenlied unter dem Einfluß Gellerts und Klopstocks* (Diss. Münster 1907).

⁶⁰ Sägmüller a. a. O. 50.

Lasset uns mit Andacht hören
 Die erhabenen Tugendlehren,
 Die uns Jesus Christus gibt;
 Wahre Menschenliebe werde
 Durch sein Wort in aller Erde
 Ausgebreitet, ausgeübt.

Die vielen Strophen, die nach Vitus Anton Winter das Volk zum Wettersegen singen sollte⁶¹, sind lyrisch zerdehnter und sentimentaler, atmen aber durchaus jenen didaktischen Geist, ohne den dieser Intellektualismus nicht auszukommen scheint:

Vorsänger: Freudig streuten wir den Samen;
 Denn wir streuten ihn im Namen
 Dessen, der mit einem Ruf
 Erde, Sonn' und Pflanzen schuf;
 Dein, o Vater! ist der Segen,
 Dein ist Sonnenschein und Regen.

Chor: Dein, o Vater! ist der Segen,
 Dein ist Sonnenschein und Regen⁶².

Vorsänger: Ruhen lassen wir den Samen
 In des Allbelebers Namen,
 Der den Leib in Gräber sä't,
 Bis er glorreich aufersteht.
 Alle Frommen führt sein Segen
 Einst dem Erntetag entgegen.

Chor: Alle Frommen führt sein Segen
 Einst dem Erntetag entgegen.

Der Alltag liegt dieser milden Stimmung schon ganz nahe; ganz herrscht er in einem Liede des Mainzer Gesangbuchs⁶³:

Wir sind alle hier auf Erden
 zu der Arbeit, zu Beschwerden
 von der Vorsehung bestimmt;
 weh dem, der in Müßiggange
 und nach einem trägen Hange
 sorglos seine Nahrung nimmt.

⁶¹ Vgl. Vierbach a. a. O. 210.

⁶² Immerhin klingt selbst dieser sehr prosaische Gesang noch objektiver als etwa das geistliche Lied eines typischen Dichters der Aufklärung, des empfindsam-nüchternen Brockes. Vgl. z. B. *Deutsche Nat.-Lit.* 39 S. 333:

Wenn uns in Hülsenfrüchten
 Mit mancherlei Gerichten
 Der fette Garten nährt,
 So gib, daß wir erwägen,
 O Gott, wie bloß dein Segen
 Uns Nahrung, Nutz und Lust beschert.

Wir gewahren sofort die inneren Zusammenhänge, die der Geist der Aufklärung zwischen dem protestantischen Brockes und dem katholischen V. A. Winter herstellt, aber auch die Unterschiede.

⁶³ 2. Aufl. 1787.

Von den Fürsten bis zum Knechte
sind wir alle ein Geschlechte,
alle sollen wir das Brot
nur mit Müh' und Arbeit essen,
und dabey niemals vergessen,
wer's uns gibt, dich unsern Gott!

Mit einem Schalksgesicht schaut die Gewöhnlichkeit durch den
lyrischen Nebel beim Würzburger Franz Berg⁶⁴:

Auch der Knecht, der sorgt und schwitzt,
Fühlet im Gewissensfrieden,
Was ihm Gott getreu seyn nützt;
Wie wenn abends Wind von Blüten
Bauern, die nach Hause gehn,
Nach der Arbeit Ruhe wehn. —

— und tritt mit Ignaz Franz ein ganz brutales Regiment an⁶⁵:

Ergab ich mich dem Saufen?
Beherrschte mich der Fraß?
Und hielt ich beim Verkaufen
Das festgesetzte Maß?

Gerade dieser Schüler und Nacheiferer Gellerts hat aber den Satz aufgestellt: „Dies ist die vornehmste Absicht, die mich zur Herausgabe dieses Gesangbuchs bewogen hat, um mittelst des göttlichen Beystands unwissende Christen in ihren Pflichten zu unterrichten und laue Seelen von ihrer Trägheit aufzuwecken“⁶⁶.

Damit ist nicht allein diese Poesie gekennzeichnet. Das ganze Wesen der Aufklärung ist damit getroffen: es wurzelt in einem rationalen Subjektivismus, der einen irrationalen überwand oder zu überwinden suchte.

*

*

*

Wie kann und muß sich dieses Wesen zu dem der Liturgie verhalten? Dabei ist Liturgie in dem engen, wissenschaftlichen Sinn zu fassen, der sich heute als der einzig brauchbare innerhalb der ganzen Terminologie erweist: nicht der Gottesdienst schlechthin,

⁶⁴ Gesangbuch von 1781.

⁶⁵ Schneiderwirth a. a. O. 22; vgl. Gießler a. a. O. 62.

⁶⁶ Es muß gesagt werden, daß die kath. Aufklärung im Gefühl dieser pastoralen Verantwortung z. T. sehr gewissenhaft das Vorhandene und das Neuentstandene prüft, kritisiert und auch das Neue mehr als einmal energisch verwirft. Schon das allein würde es uns verbieten, alles nach einem Schema zu beurteilen. Ich verweise z. B. nur auf Geistl. Monatschr. 1803 II S. 321 ff. (327, 331, 337 u. ö.), wo auch über junge, aufklärerische Erzeugnisse unbarmherzig geurteilt wird (so z. B. S. 321 über die neuen Gesangbücher: „Das Volk gähnt dabey und langt nach seinen alten Liedern“).

sondern diejenige Form von Gottesverehrung, die in ihrem kultischen Wesen unmittelbar, lebendiger und aktiver Ausdruck des Geglaubten ist und bei der dieser Ausdruck möglichst in einer Handlung, einer wirklichen *ἱερωσύνη* sich formt, bei der der gelebte und erlebte Glaubens-, Heils- und Erlösungsinhalt, das Mysterium, im Mittelpunkt steht und alle anderen Äußerungen an sich zieht; Liturgie als Feier und objektive Form des sakramentalen Lebens und Wesens der Kirche, die erfüllt ist vom göttlichen, verklärten, ewigen Leben Christi⁶⁷ und als einheitlicher Ausdruck des gemeinsamen Opfers der kirchlichen Gemeinschaft von durchaus überindividuell-objektiver Wesensart⁶⁸; aber gerade dieses Objektive und Überindividuelle bedingt den „Primat des Logos über das Ethos“. Gerade mit dieser Formulierung Guardinis, die zwar nicht das Wesen der Liturgie ganz erschöpft, aber doch eine wesentliche Eigenschaft von ihr scharf und präzise kennzeichnet, kommen wir den innersten, notwendigen Beziehungen zwischen „Liturgie und Aufklärung“ am nächsten. Der „Logos“ war in der barocken Frömmigkeit stark zurückgedrängt gewesen, es war eine Art Reaktion des logischen Prinzips, was sich in der Aufklärung zu zeigen scheint. Aber da sie sich vielfach — wir werden das noch öfter sehen — auf das Intellektuelle, das Anthropische, das Diesseitige der Erkenntnis einstellte, ohne die metaphysische Realität des Logos selbst in den Mittelpunkt zu stellen, da in der Auffassung der Religion nach verschiedenen Schattierungen doch immer auf das intellektuell erkennbare Verbundensein des Individuums mit der Gottheit das Hauptgewicht gelegt wurde, nicht etwa auf die Einordnung in eine reale christozentrische Ganzheit, da die rationalen Interessen des Ichs betont wurden — bald stärker, bald schwächer, bald mit Unrecht, bald zu Recht, nicht die *τελειώσις* des Individuellen im Objektiven —, daher mußten sich die Forderungen des Logos zu Forderungen der menschlichen Vernunft verengen, mußte der Dienst am Ewigen zu einem Gut und Vorteil des Individuums, die Verbindung mit Gott zu einem Mittel zur Hebung der sittlichen, nicht in erster Linie der religiösen Persönlichkeit werden. Der Intellekt führte zum Ethos. So konnte die Aufklärung — eine gewisse Positivität immer vorausgesetzt — in vielen Dingen der Liturgie gegen den Alogismus des Barock zu Hilfe kommen, konnte mit ihrem intellektuellen Rüstzeug die subjektivistischen und ungeistigen Auswüchse bekämpfen und den Weg zum Wesen, zur Folgerichtigkeit, zur unbedingten Logik der Liturgie erhellen, die zum Teil übertriebene und ins sinnlos Kleinliche gesteigerte Überschätzung des *opus operatum* abbauen zugunsten des in der Liturgie sich offenbarenden großen und zentralen *opus operatum*.

⁶⁷ Vgl. z. B. I. Herwegen in: *Mysterium* (1926) 3 ff.

⁶⁸ Vgl. z. B. R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie* (Eccl. or. I)⁴ 5 S. 25.

Jesu Christi und der Kirche —; aber jenseits dieser Leistungen, jenseits dieser Vor- und Säuberungsarbeiten mußte die Kraft — selbst beim positivsten Willen — versagen, da man des Absoluten in der Liturgie sich nicht bewußt wurde. Man konnte den Weg erhellen, aber ihn gehen und vor allem zu Ende gehen konnte man nicht; man sah die Richtung — ungefähr oder deutlicher —, aber um zur Höhe zu steigen, fehlte der Glaube an die letzte Wesenhaftigkeit der Liturgie. Sie blieb — in manchem gereinigt — ein Werkzeug in der Hand des frommen Menschen, von dem er je nach Belieben und Stimmung Gebrauch machen konnte; und sie wurde nicht zu dem, was sie am Anfang war und in Wirklichkeit immer ist, zu „dem mystischen Blutumlauf in der Kirche als in dem mystischen Leibe Christi“ (Herwegen). So fordert Vitus A. Winter — sehr bezeichnend — im Anschluß an die Liturgie der ältesten Periode „Reinigkeit der Begriffe, Ordnung der Teile und Schönheit des Ganzen“⁶⁹ — ästhetische Forderungen, die sicher richtig sind, namentlich im Gegensatz zu den Freiheiten des Barock, denen aber der letzte Inhalt und die lebenspendende Idee der altchristlichen Liturgie völlig fehlt. Sie wird ersetzt durch ein im Menschlichen wurzelndes Ideal. Darum ist für denselben V. A. Winter das Abendmahl nicht eine Opferfeier, sondern hat den Zweck, „die Erkenntnis der moralischen Wahrheiten fruchtbar zu machen und ihren Einfluß auf den Willen und das Leben der Menschen zu befördern“⁷⁰. Darum formuliert er mit einer geradezu überraschenden Sicherheit den Unterschied in seinem Meßbuch: „Ehedem schwebte dem Menschen die Idee Gottes immer unter dem Bild des Herrn des Himmels und der Erde vor, so wie sie heute meistens unter jenem des moralischen Weltregenten aufgefaßt wird... Der Anhänger der ersten Idee wird den Zweck aller Gottesverehrung in der Gottheit suchen, der Anhänger der letzteren in sich selbst.“ Darum sollen nach ihm „die Zeremonien zu Tugendmitteln“ werden; darum soll nach dem Landshuter Selmar in jeder Messe eine sonderheitliche Pflichtübung und Tugend dargestellt und als notwendig und ehrwürdig empfohlen werden⁷¹; kurz: es ist in den allermeisten Erscheinungen ein Zurücktreten des lateinisch-sakramentalen Zwecks gegenüber dem engpastoralen⁷², moralisch erbaulichen Ziel zu konstatieren. Aus der Reaktion gegen das vielfach unwahrhaftig und kleinlich gewordene Prinzip des *opus operatum* der Vergangenheit ist eine Überschätzung

⁶⁹ Vierbach a. a. O. 63.

⁷⁰ Vgl. V. A. Winter bei Vierbach a. a. O. 188.

⁷¹ B. Thiel OFM, *Die Liturgik der Aufklärungszeit in Deutschland, ihre Grundlagen und die Ziele ihrer Vertreter* (Diss. Breslau 1926) 19.

⁷² Die Liturgik der Aufklärungszeit als Pastoralliturgik charakterisiert bei B. Thiel, *Die lit. Bewegung im Zeitalter der Aufklärung und in unseren Tagen* (Bonner Zschr. f. Theol. u. Seels. 5 [1928] 32 ff.).

— oder wenigstens eine allzu starke Betonung — des *opus operantis*⁷³ geworden. Am schärfsten scheint diese Antithese doch Kajetan Weiller ausgesprochen zu haben⁷⁴; einmal den Widerspruch zum veräußerten Barock: im Christentum ist auch das im Wesentlichen Äußere innigst mit dem Inneren verbunden, und darum von diesem durchdrungen, — ein anderes Mal die Präponderanz des moralischen Prinzips und damit des Subjekts als Mittelpunkt und Zielpunkt des christlichen Kultus:

Höre also immer deine Messe! und du besuche deine Betstunde! Aber jedem sey seine kirchliche Handlung nur Erregung des christlichen Sinnes, nicht Surrogat desselben.

Wir sagten schon — und suchten es auch zu begründen —, daß die Intensität jener Reaktion und demgemäß die Erhöhung und Verherrlichung des vernünftigen Utilitarismus auch in der Liturgie innerhalb der katholischen Aufklärung eine sehr verschiedene war; nicht überall ist die Vernunft gleichmäßig, nicht überall absolut normativ⁷⁵ geworden. Aber die Proportion Liturgie: Aufklärung = logischer Objektivismus: intellektueller Subjektivismus bleibt stets als abstrakt wesenhafte Realität; ihre Konkretisierung ist auch je nach ihrem Wirkungsraum differenziert. Beispiele hierfür gäbe es unzählige; wir führen ein einziges an, zwar schon mehr „links-“ als „rechts“ stehend, aber noch nicht das radikalste; wir möchten mit ihm nur jene abstrakte Proportion erkennen lassen; — es stammt aus der deutschen Messe von Benedikt Werkmeister⁷⁶ — der Schluß des Staffelebetes:

Deus tu conversus vivificabis nos.

Herr! deine Allgegenwart hebe jetzt
unsere Andacht.

Et plebs tua laetabitur in te.

Dann wollen wir deiner Güte fröhlich
singen.

Ostende nobis Domine misericordiam
tuam.

Et salutare tuum da nobis.

Und deine Wahrheiten (!) seien der
alleinige Gegenstand unseres Den-
kens (!).

⁷³ Daß die Verdrängung des *opus operatum* nur teilweise versucht wurde, betont Merkle, *Die kath. Beurt.* usw. 31.

⁷⁴ C. Weiller, *Der Geist des ältesten Katholizismus als Grundlage für jeden späteren. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie* (1824) 28 u. 31. Zu dieser Schrift vgl. W. Wühr, *Aufklärung und Romantik im Spiegel eines bayrischen Verlags* (1927) 49.

⁷⁵ Diese normative Einstellung der Aufklärung kehrt besonders R. Stadelmann, *Der historische Sinn bei Herder* (1928) 3 heraus. Auch der klassizistische Kunst eignet dieses Normative; vgl. darüber bes. G. Pauli, *Die Kunst des Klassizismus und der Romantik* (1925) 6.

⁷⁶ Sägmüller a. a. O. 50.

Domine exaudi orationem meam.	Herr, erhöhr mein Liebesgebet!
Et clamor meus ad te veniat.	Laß dir unseren Eifer (!) gefällig sein.
Dominus vobiscum.	Getrost, meine Brüder (!), der Herr ist mit euch.
Et cum spiritu tuo.	Und ihm gefällt auch deine redliche (!) Gesinnung.

Wir sehen: Es ist ein Leben ganz in diesem Aion.

5. Die geschichtliche Methode in der Aufklärungs- liturgie.

Zwei Wege sind es, auf denen die katholische Aufklärung, auch die „gemäßigte“, der Liturgie sich nahte, um sie zeitgemäß zu gestalten oder um sie überhaupt in eine Funktion einzusetzen: der philosophische und der historische Weg. Den philosophischen, der vom intellektuellen und rationalen Subjektivismus zum Ethizismus und teilweise zu einem unverkennbaren Utilitarismus führt, haben wir verfolgt; auch der historische entspringt im ersten Anfang diesem Intellektualismus und seiner Auflehnung gegen das bis dahin herrschende System. M. Gerbert, der große Abt von St. Blasien, „macht es dem einseitigen Scholastizismus zum Vorwurf, daß er den Fortschritt der Theologie, statt ihn zu fördern, nur aufhalte, indem er die Pflege der zur theologischen Ausbildung notwendigen Quellenstudien und Hilfsstudien vernachlässige“⁷⁷. Also gerade gegen das Unhistorische richtet sich das heraufkommende Neue, und eine Anregung, wie sie etwa von Ludwig Muratoris *Liturgia Romana Vetus* (1748) ausging⁷⁸, kam in erster Linie auch der „Aufklärung“ gelegen; gerade die Arbeiten Gerberts, der sich gegen den alten Geist wendet, legen Zeugnis davon ab. Jedenfalls darf — vor allem im Hinblick auf die Liturgie — der Aufklärung nicht schlankweg der Vorwurf der Ungeschichtlichkeit gemacht werden; die so urteilen, begehen an den Vertretern der Aufklärung den gleichen Fehler, den sie ihnen aufbürden: den Fehler der oberflächlichen Generalisierung und Schematisierung! So ist der Satz des fanatischen Pamphletisten Seb. Brunner⁷⁹: „Die Aufklärer haben es für eine ihrer ersten Aufgaben gehalten, mit der Geschichte aufzuräumen“ — eine

⁷⁷ S. Merkle, J. M. Sailer usw. 195. Ders., *Die kath. Beurt.* 10: „Die katholische Theologie des 18. Jh. lief Gefahr, nicht nur den Gebildeten, nicht nur der Nation sich zu entfremden, sondern auch von den primären Quellen des Glaubens sich mehr und mehr zu entfernen.“ Zu Gerberts historischen Forderungen vgl. auch Gießler a. a. O. 30 und P. Muschard, *Das Kirchenrecht bei den deutschen Benediktinern und Zisterziensern des 18. Jh.* (Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Ben.-Ord. 47 [1929] 507).

⁷⁸ So benützt auch V. A. Winter (Vierbach a. a. O. 28 Anm. 1) den Muratori, und anderswo — J. F. Kohlbrenner, *Materialien I* (1773) 3 — wird der große italienische Geschichtsforscher und Liturgiehistoriker ohne weiteres mit der Aufklärung in Verbindung gebracht, zu der er wohl auch gehört.

⁷⁹ *Die Mysterien der Aufklärung in Österreich* (1869) 149.

glatte Geschichtslüge. Wieder abgesehen davon, daß er die zahlreichen Individualitäten in der Aufklärungszeit übersieht —, er ist auch nicht einmal im engsten Sinn richtig⁸⁰. Selbst im Josephinismus, den Brunner mit allen journalistischen Mitteln befiehlt, hätte er bei einigen Kenntnissen und noch weniger gutem Willen historische Reminiszenzen entdecken müssen: bei Colloredo, bei Trautsohn, in der Synode von Pistoja usw. Vielleicht war es sogar zuviel des Historismus, der hier und anderswo in der Aufklärung, unbekümmert um gewordene Lebensnotwendigkeiten und psychologische Imponderabilien, um pastorale Klugheit, zu theoretisch und normativ durchgreifen wollte! Ob Recht oder Unrecht, gut oder unklug, zweckmäßig oder falsch — das spielt jedoch zunächst keine Rolle —, das Entscheidende ist hier, daß die katholische Aufklärung in ihren liturgischen Bestrebungen auch historisch zu Werke gehen wollte. Rein historisch ist etwa die Methode Friedrich Brenners⁸¹: für jeden Ritus fragt er, welche Form Christus und die alte Kirche angewandt habe, und dann, welche Entwicklung die Formen unter dem Einfluß der Zeit und der lokalen, personalen, moralischen Umstände bis auf die Gegenwart durchgemacht hätten. Polemisch ist allerdings der an anderer Stelle als Programm aufgestellte Vorsatz, „daß, wer dem Aberglauben in seine alten Verschanzungen folge, die Geschichte der gottesdienstlichen Handlungen unserer Kirche entwickeln müsse“⁸², und so kommen fast alle Reformer, die „gemäßigten“ und die weniger gemäßigten, auf dem geschichtlichen Weg zum Ideal der Liturgie des alten Christentums. Mögen diese Liturgiereformer der Aufklärung auch an anderen Geschichtsperioden, etwa dem Mittelalter, nicht ganz achtlos vorübergegangen sein⁸³ —,

⁸⁰ Vorsichtiger drückt sich daher R. Unger a. a. O. 42 aus: „Der Rationalismus (also nicht einfach die 'Aufklärung', noch viel weniger die katholische!) steht dem Überkommenen mißtrauisch, wenn nicht feindselig gegenüber, ihm fehlt aller geschichtliche Sinn.“

⁸¹ Thiel, *Die Lit. der Aufklärungszeit* usw. 9.

⁸² A. J. Dorsch und F. A. Blau, *Beyträge zur Verbesserung des äußeren Gottesdienstes in der kathol. Kirche* I. Bd. 1. St. (Frankfurt a. M. 1789) S. VII.

⁸³ Vgl. z. B. die sehr interessante, für die Aufklärung sehr wichtige Schrift von Phil. Jak. Huth, *Von guter Bildung der Weltgeistlichkeit eines Landes durch wohlgeordnete Pflanzschulen oder Seminarien* (München 1773), von der die Rez. in Kohlbrenners *Materialien* I 131 sagt: „Sein forschendes Auge durchgehet die Zeiten.“ Dieses josephinische Buch behandelt in der Tat das ganze Problem von den ältesten Zeiten her bis in die damalige Gegenwart, schon um (S. 107—149) die Quellen zu entdecken, „aus welchen das einreißende Verderben und der Verfall hervorströmt.“ Daß freilich auch dieses historische Interesse stets oder in den allermeisten Fällen einem praktischen Zwecke diene, tut hier nichts zur Sache. Auch darf nicht geleugnet werden, daß manchmal schroff über Historisches hinweggegangen wurde, wenn der praktische Zweck es zu fordern schien; vgl. z. B. Geistl. Monatschr. 1803 II S. 310 (über die Wallfahrten): „... Wiewohl, was liegt daran, ob eine Gewohnheit sich von diesen oder jenen Zeiten herschreibe? Die Frage ist itzt nur die, ob sie gut oder löblich sey, oder ob sie ihrem Endzwecke entspreche und sich mit der wahren Gottesverehrung vertrage?“

ihre Zeit, in der sie das Vorbild für ihre Ideen suchten und schon verwirklicht fanden, in der sie — ästhetisch gesprochen — die Forderungen ihres klassizistischen Empfindens erfüllt fanden, war das christliche Altertum der ersten nachapostolischen Jahrhunderte. Immer wieder erhebt sich dieser Ruf. „Wie sehr wäre es zu wünschen, daß hierin einmal zur edlen Einfalt (wer denkt nicht an Winckelmann?) der ersten Christen zurückgegangen würde!“⁸⁴ Wir wissen auch, daß das Kölner Brevier von 1780 das Gebet für die *Cathedra S. Petri* wieder in der Form der alten Sakramentarien einführte: *Deus, qui beato Petro apostolo tuo collatis clavibus regni caelestis animas ligandi et solvendi pontificium tradidisti*, nachdem seit dem 11. Jh. — Gregor VII. — in den offiziellen Büchern der römischen Kirche das Wort *animas* weggeblieben war⁸⁵; wir wissen von Wessenberg, daß er dem von Frankreich herüberkommenden Geist des Unglaubens durch Pflege eines reineren katholischen Christentums nach dem Vorbild der alten Kirche entgegenzutreten suchte⁸⁶; wir kennen eine ganze Reihe von Büchern und Schriften, die ausdrücklich die Darstellung der antichristlichen Liturgie zum Inhalt haben, um mit ihrer Hilfe eine Gegenwartsliturgie zu schaffen: da ist etwa aus dem Jahr 1809 von Karl Schwarzel der *Versuch eines deutschen Rituals mit Beibehaltung des religiösen Altertums*...; ferner der Artikel von V. A. Winter: *Das Opfern beim Gottesdienst der christlichen Vorwelt und der Katholiken in unserem Zeitalter* in der protestantischen Zeitschrift „Liturgisches Journal“ (8. Bd. Halle 1809) — doch prüft Winter auch in seinen sonstigen Werken die Liturgie, z. B. Messe und Missale, historisch durch⁸⁷ —; ferner J. B. Hirscher, *Missae genuinam notionem eruere eiusque celebrandae rectam methodum monstrare tentavit* D. J. B. H. (Tübingen 1821); endlich — und hier tritt die Tendenz am ausgesprochensten zutage — das (1810 anonym erschienene) Buch des Pfarrers und Distriktsschulinspektors in Berg ob Landshut, Anton Selmar: *Die öffentlichen Gottesverehrungen der katholischen Christen waren anfangs anders beschaffen als jetzt und sollten wieder anders werden; aus der Geschichte, Religion und*

⁸⁴ *Beyträge* von Dorsch u. Blau I, 1 S. 21. Vierbach (S. 20) kann auch von dem radikalen Werkmeister sagen: „In der Geschichte der Liturgie zeigt er sich gut bewandert.“ Obwohl auch er den Bischöfen die Aufhebung des Alten empfiehlt, wenn es sich für die neue Zeit nicht mehr schickt.

⁸⁵ P. Volk OSB, *Das Kölner Brevier von 1780* (Bonner Zschr. f. Theol. u. Seels. 3 [1926] 90). Jb. f. Liturg. 3 (1923) 116 ff.

⁸⁶ H. Bihlmeyer in: Buchbergers *Kirchl. Handlex.* II 1697.

⁸⁷ Vgl. Vierbach 116; allgemeiner 28: „Nicht etwa Unkenntnis der Geschichte ließ ihn bei seinen Reformplänen über die reiche geschichtliche Entwicklung des katholischen Kultes hinwegsehen. Ihm schwebte vielmehr die Liturgie der ersten Jahrhunderte als Ideal einer wahren Gottesverehrung vor Augen.“

*Vernunft dargestellt*⁸⁸, dem schon die (gleichfalls anonyme) Schrift voranging: *Über den Ursprung und die erste Beschaffenheit der Feste, Fasten und Bittgänge in der katholischen Kirche*. —

Die Legende von der unbedingten Ungeschichtlichkeit der Aufklärung und ihrer Vertreter kann also — wenn überhaupt irgendwo — sicher in unserm Fall nicht als ein ernst zu nehmendes Argument gelten. Der Kampf gegen das zuletzt Seiende, die Sehnsucht nach einem Älteren, der Traum von einer früheren Vergangenheit als dem goldenen Zeitalter, in dem die eigenen Ideen einmal zur Blüte gereift schienen, all das ist nicht ungeschichtlich, sondern höchstens — romantisch. Die Aufklärung — und der Klassizismus — haben hier — und nicht nur hier — ein Gemeinsames mit ihrer notorischen Gegnerin, der Romantik: die retrospektive Ideologie. Wie die Romantik das Mittelalter verherrlichte, als unerreichtes Vorbild verehrte, als den Inbegriff alles Schönen und Großen pries, so umgab der Klassizismus die Antike mit jener Gloriole unnennbarer Schönheit, makelloser Klarheit und ewiger Heiterkeit, die ihr bis auf unsere Tage trotz vieler Widersprüche und Trübungen geblieben ist. Auch diese Verherrlichung ist ein Stück Romantik, wenn auch nicht mit den glühenden Farben der eigentlichen Romantiker aufgetragen. Die klassizistischen Liturgiereformer konnten, wenn sie nicht den Boden des Christentums und der Kirche überhaupt verlassen wollten, nur im antiken Christentum jene „Klassik“ wiedersehen, nach der sie Sehnsucht hatten. Es leitete sie ein heimliches Ahnen von den inneren Zusammenhängen zwischen der großen Antike und dem christlichen Altertum, ein Gefühl für den logischen Typ, der beide miteinander verband, ein richtiges Empfinden für die „edle Einfalt“ und Einfachheit, für die objektive Ruhe, für die feierliche Insichgeschlossenheit und das Insichberuhen, für die sichere, harmonieschaffende Form, die aus der antiken Klassik in die altchristliche eine Brücke schlägt⁸⁹. Dieser liturgische, antibarocke Klassizismus, dem es zur einen Hälfte wirklich um die Herausschälung des Wesentlichen zu tun war — auch wenn es nicht geglückt ist —, konnte das Ideal in keiner andern Zeit finden; in seinem begeisterten und zweckbewußten Rückblick auf die christliche Antike trafen sich naturgemäß die beiden Komponenten dieser Geistigkeit: der Klassizismus der Aufklärung und das Streben nach einer katholischen Liturgie.

Allerdings: auch dieser katholische Klassizismus — es muß erlaubt sein, diesen Begriff in die Geschichte einzuführen, der, wie ich später zu erhärten gedenke, auch über die Aufklärung hinaus

⁸⁸ Vierbach 29: „Er zeigt sich als guter Kenner der Geschichte.“ Übrigens zeigt gerade Selmar in diesem Werke, daß er nicht einseitig die Geschichte der ältesten Jahrhunderte kennt, sondern in der ganzen sonstigen Geschichte der Liturgie bewandert ist.

⁸⁹ Vgl. Jb. 8 S. 237. Jb. 3 S. 1 ff.

wirkt — leidet unter denselben Schwächen und Gebrechen wie der allgemeine, auch er ist ein „-ismus“⁹⁰, eine äußerliche Anlehnung, eine graue Theorie, ein Glaube an die bloße Form ohne den Glauben oder das Wissen um die geistigen, mystischen Tiefen, in denen die Form von einer großen alleinschöpferischen Idee geboren wird. Das große Buch Selmars ist hier von typischer Bedeutung: Keine der dargestellten Tatsachen ist — nach den damaligen Mitteln der Forschung gerechnet — unrichtig; aber im ganzen Buch findet sich nicht eine leise Andeutung dafür, welcher Geist, welches innere Gesetz, welcher metaphysische, objektive, wirklich religiöse Zweck den Formen inne-wohnt und sie belebt, welche Realität sich in den Handlungen und Formen birgt und wie der göttliche Logos in dieser altchristlichen Liturgie wirkt, die nur „in der Fülle der Zeiten“ ihre Gestalt annehmen konnte.

Und so, weil auch diesem Klassizismus — wie dem der bildenden Kunst — der Glaube an die metaphysischen Seinsrealitäten fehlte, mußte auch er in die Unfruchtbarkeit eines öden und zerstörenden Historizismus münden. Und weil eine oberflächliche Beurteilung das Zerstörende und Negative leichter sieht als die positiven Untergründe, konnte der Aufklärung, auch ihren redlichsten Vertretern unter den Katholiken, auch in deren geschichtlich notwendigen Forderungen, der Vorwurf der Ungeschichtlichkeit erwachsen.

6. Die Tendenz zur Vereinfachung der Liturgie.

Wir haben versucht, den Geist des Zeitalters im allgemeinen zu verstehen und insbesondere apriorisch seine Auswirkung innerhalb der Kirche und auf die Liturgie zu erkennen.

Wir versuchten ferner, die Wege zu sehen, auf denen die katholische Aufklärung in Übereinstimmung mit dem Geiste jener Kultur, aber auch aus selbstverständlicher Notwendigkeit zu den Reformen in der Liturgie schreiten konnte und mußte.

Es handelt sich nun noch darum, den Inhalt dieser Reformen in den Hauptumrissen zu erkennen. In welcher Form und Weise hat sich dieser Geist geäußert, welche Einzelgebiete hat er auf seinen Wegen durchschritten, worauf hat er sein besonderes Augenmerk gerichtet? Von vorneherein müssen wir dabei betonen, daß es unmöglich ist, jede Einzelheit anzuführen, die je von den liturgischen Reformen der Aufklärung berührt wurde, jede Theorie und jede Umsetzung in die Praxis zu erörtern, jeden Vorschlag und jede Vorschrift — seien sie radikaler oder gemäßigter gewesen — in den

⁹⁰ Dem „katholischen Klassizismus“ scheint jene Definition sehr nahezu-kommen, die E. v. Sydow, *Die Kultur des deutschen Klassizismus* (1926) 36 vom Kl. im allgemeinen gibt: „... des Kl., der zwischen Rationalismus und Romantizismus ... die Verbindung herzustellen sucht.“

Kreis unserer Betrachtung zu ziehen⁹¹. Es geht vielmehr nur um einen Querschnitt; die einzelnen Materien — ihre Fülle ist wohl unerschöpflich — sollen uns nur dazu helfen, den Gesamtcharakter der Bewegung auch inhaltlich, aposteriorisch, zu bestimmen. Daß es gerade bei dieser Schau besonders schwierig und gewagt ist, die große, lange Front der katholischen Aufklärung, die ganze Linie etwa von Werkmeister bis Sailer und Herenäus Haid⁹², einheitlich zu überblicken, liegt in der Natur der Sache. Trotzdem lassen sich vielleicht ohne allzu künstliche Konstruktion drei übergeordnete Begriffe herauschälen, in deren Bereich sich die so zahlreichen und so verschiedenen Einzelfragen und -tatsachen aufteilen lassen. Es sind, so meinen wir, folgende:

1. Die Tendenz zur Vereinfachung.
2. Die Tendenz zum Gemeinschaftscharakter.
3. Die Tendenz zu Verständnis und Erbauung.

Diese Kategorien entsprechen ebenso der gesamten Geistesrichtung der Zeit wie den von den Aufklärern angewandten Methoden. Sie sind — wenn das eigens gesagt werden muß — nicht sauber und scharf gegeneinander abgegrenzt, sondern greifen an unendlich vielen Stellen ineinander über und sind in manchen ihrer Teile kausal miteinander verknüpft. Aber wie sie auch auftreten, getrennt oder verschlungen, für sich oder gemeinsam, — immer erscheinen doch sie oder eine von ihnen als übergeordnet im Hintergrund der einzelnen Tatsache, des einzelnen Versuchs oder Gedankens, mag nun der Gedanke oder Versuch ausgehen, von wem es auch sei, und so weit gehen, wie es nur möglich ist.

Gerade bei der ersten Kategorie offenbart sich diese vollständige Durchgängigkeit am allerdeutlichsten. Wie die Kunst jener Tage suchte und strebte auch die Liturgie nach der Einfachheit; die „Simplizität“, die Abtunung alles Überflüssigen, allen Zopfs und alles Schnörkels ist hier und dort Programm. Denn hier wie dort, in der Liturgie wie in der Kunst, ringt ein geistiges Dasein nach Äußerung und Ausdruck⁹³. Der Wille zur Vereinfachung herrschte denn in der ganzen Liturgiereform der Aufklärung, die Objekte und die Maße waren verschieden. Doch ist es ohne besonderen Zwang möglich,

⁹¹ Diese materielle Vollständigkeit scheint die Absicht von B. Thiels Dissertation (s. o. Anm. 71) gewesen zu sein, wenn uns auch leider nur ein Teil seiner Studien im Druck vorliegt.

⁹² Ihn zählt Vierbach S. 30 zu den Aufklärern (wenn er auch „durchaus kirchlich gesinnt“ war; er lebte 1784—1873), während Funk, *Joseph von Hohenzollern* S. 34 ihn von der Aufklärung ganz energisch abtrennt.

⁹³ Vgl. F. Schnabel, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrh.* I (1929). 166: „Der Klassizismus war nicht nur eine Kunstform, sondern er ging den ganzen Menschen in allen Äußerungen seines Daseins an. Er bedeutet eine bestimmte Haltung dem Leben gegenüber...“

auch diese vielen und oft so weit voneinander liegenden Varianten im wesentlichen in zwei Gruppen zusammenzufassen. Wir können nämlich eine innere und eine äußere Vereinfachung der Liturgie unterscheiden. Jene erstreckt sich in die Zentralprobleme der Liturgie selbst hinein und sucht innerhalb der engsten Begriffe von Liturgie, innerhalb des eigentlichen sakramental-liturgischen Gottesdienstes, einfachere Formen im Sinne der klassizistischen Ästhetik und einer mehr oder weniger rationalistischen Ethik zu erzielen; diese, die äußere Vereinfachung, läßt, im Gegensatz dazu, diese inneren, heiligsten und wesentlichen Bezirke der Liturgie ganz oder fast ganz unverändert und unangetastet, bemüht sich aber, jene vielen außerliturgischen und halbliturgischen Frömmigkeitsformen abzuschneiden oder auf ein erträgliches Maß zu reduzieren, die sich im Laufe der Zeiten um die eigentliche Liturgie gelegt haben und sie gerade in der Periode unmittelbar vor der Aufklärung zu überwuchern und zu ersticken drohten; es war dieser zweiten — weitaus das Übergewicht besitzenden — Gruppe wirklich und ehrlich um ein Wesenhaftes und um das Vordringen zum Wesenhaften zu tun, wenn sie auch — wie wir immer wieder hervorheben müssen — nicht bis zum innersten Kern der Liturgie vordrang und hinführte. Zwar gibt es auch zwischen diesen beiden Gruppen wieder Grenzerscheinungen, zwar sind manche Bestrebungen auch beiden gemeinsam; zwar haben sie eines oder das andere voneinander gelernt — im allgemeinen läßt sich doch der Trennungsstrich zwischen den beiden Gruppen, die mehr sachlich als persönlich aufzufassen sind, ziemlich deutlich verfolgen. Zu einer inneren vereinfachenden Umgestaltung der Liturgie fühlten sich die mehr oder minder entschiedenen Reformer gedrängt; wenn auch hier wieder Abstufungen wahrzunehmen sind, müssen wir doch Männer wie Oberthür, Werkmeister, V. A. Winter, Anton Selmar hier zusammennehmen. Damit ist noch nicht gesagt, daß jeder von ihnen zum extremen Radikalismus vorgeschritten ist; doch haben sie, ausgehend von einem falschen irrealen Urbegriff der Meßliturgie, tatsächlich das Mark der Liturgie angegriffen. Von V. A. Winter, dem der Zweck der Messe kein latreutischer war, nicht die unblutige Wiederhinstellung des Kreuzopfers, sondern nur eine Erinnerung, ein Andenken an das Leiden und den Tod Jesu Christi, die Abendmahlsanstalt der Katholiken, ein Liebesmahl, das nach dem Geiste des Stifters und nach der Vorschrift der Vernunft zunächst sittliche Tendenz haben soll⁹⁴, kennen wir den Grundriß seiner Messe⁹⁵: Am Anfang steht ein Vorbereitungslied oder eine kurze Ansprache oder beides — zur Schaffung der religiösen Stimmung; dann folgt Oration, Epistel, Evangelium, belehrende und ermahnende Rede, darauf das Hauptgebet und das Hauptlied. Den Kernpunkt bildet die Erhebung der

⁹⁴ Vierbach 113.⁹⁵ Thiel (Diss.) 20.

Hostie und des Kelches, voraus geht die Konsekration; wie in der römischen Messe folgt Vaterunser und Abendmahl, und den Schluß bildet eine Aufmunterung zur Vollziehung der gehörten Lehren oder ein entsprechendes Lied oder Gebet, zu Zeiten der Segen. Das Bestreben, alles Unzweckmäßige wegzulassen, wird uns hier besonders klar, wenn wir bedenken, daß Winter den Offertoriums- und den Kommunionvers wegläßt, da ja Naturalopfer und gemeinsame Kommunion nicht mehr stattfinden (so ist also die Aufklärung nicht allein verantwortlich!); ja daß er auch die Kanongebete eingeschränkt wissen will, da sie sich auf Brot und Wein, nicht auf das moralische Opfer beziehen; hier sehen wir, wie kraftlos diesem rationalen Ethizismus gegenüber das reale Symbol geworden ist! Dagegen ist es sehr bezeichnend, daß Winter die Elevation beibehält, obwohl sie erst im Mittelalter aufgekommen ist. „Es soll dem Volk gegenüber nicht der Anschein erweckt werden, als wollte man durch Abschaffung derselben zugleich die Lehre von der Gegenwart Christi leugnen. Zugleich erscheint ihm aber auch der Ritus an sich sehr zweckmäßig, um das Übersinnliche faßlich und anschaulich zu machen“⁹⁶. Ohne Zweifel greifen solche Auffassungen stark in das Innere der Liturgie hinein, da sie eben von einer unrichtigen Grundanschauung über ihr Wesen ausgehen und — mit Kant — als Mittelpunkt und Ziel des Gottesdienstes nicht Gott, sondern den Menschen erkennen wollen. Und nach solchen Vereinfachungen der eigentlichen Liturgie — wozu dann in gewissem Sinne vor allem auch die oft so durchgreifende Brevierreform von Dereser bis Sailer⁹⁷ käme — drängten auch die Arbeiten und

⁹⁶ Vierbach 124.

⁹⁷ Das Brevier war ein in der Aufklärung jeglicher Schattierung beliebtes Objekt des Reformeifers, zum Teil grimmiger Abneigung, wenigstens in der üblichen Form. (Vgl. S. Bäumer OSB, *Geschichte des Breviers* [1895] 529 ff. Bemerkenswert ist der schon damals als Normalforderung auftretende Satz, daß die Rezitation des Psalters in jeder Woche gesichert sein solle: Pius X. I [S. 535].) Von verschiedenen Seiten, behördlichen und privaten, suchte man eine Änderung des Bestehenden, in radikalen Kreisen durch Abschaffung und billige Ersetzung, in gemäßigten durch eine Reform. (Zahlreiche Belege bei Vierbach; vgl. den Index S. 237.) In letzterer Hinsicht spielte eine große Rolle das nach dem Plane des Kurfürsten Max Franz abgefaßte deutsche Brevier des Bonner Professors Thaddäus Anton Dereser, das auch von dem in gleicher Richtung denkenden J. M. Sailer positiv begutachtet wurde. Wir können hier auf die vielen Versuche nicht eingehen (einen der heftigsten Vorstöße machte wieder V. A. Winter); es sei uns aber erlaubt, auf zwei Punkte hinzuweisen, die bei den Gründen für die sehr weitgehende Unzufriedenheit mit dem Brevier auch eine wichtige Rolle zu spielen scheinen: 1. Der Charakter des Breviers als eines wirklichen Gebets und als eines Teils der Liturgie, das Bewußtsein um den inneren Zusammenhang zwischen Meßliturgie und Offizium als eines Gesamtgottesdienstes war durch die Praxis schon verlorengegangen — in Klöstern und bei den Weltpriestern —, ehe die Aufklärung kam; daher traf diese mit ihren Angriffen subjektiv nicht das Brevier als liturgisches Gebet der Kirche, sondern nur als kirchenrechtliche Angelegenheit; daher bestreiten etwa die Kano-

Wünsche mancher anderer Reformer, etwa des Joh. B. Graser⁹⁸, der die Messe als ein bloßes Zeremonienspiel betrachtet und den Opfercharakter leugnet, oder des Beda Pracher⁹⁹, dessen erstes Meßformular weder den Opfercharakter noch die Konsekration betont, oder Benedikt Werkmeisters, der zwar in seiner Verdeutschung den Ritus ungeändert ließ, aber doch sicher auf weitere Reformen, vor allem der Vereinfachung, hinarbeitete, wenn er das Meßbuch „ein Erbauungsbuch ohne allen Plan und Geschmack“, „eine hieroglyphische Zusammensetzung von alt- und neutestamentlichen Stücken, jüdischen und christlichen Vorstellungen, prophetischen und apokalyptischen Schilderungen, Gebeten, Psalmen und Versen“ nannte, ohne sich der Strukturbedeutung der einzelnen Teile innerhalb der *ιερονογία* bewußt zu werden, da ihm der Begriff der *ιερονογία* fehlte; das Recht freilich, die ihm vorliegende Form der Messe als ein Produkt einer historischen Entwicklung anzusehen, darf ihm nicht streitig gemacht werden¹⁰⁰.

Gegenüber solchen intensiven, die Form der eigentlichen Liturgie zum Teil aus wesentlichem Gegensatz heraus berührenden Bestrebungen steht eine ungeheure Majorität von äußeren Vereinfachungsmaßnahmen; sie unterscheiden sich fast durchweg von jenen auch durch

nisten Michl und Brendel die Verpflichtung des kirchlichen Stundengebetes für den Seelsorge-Geistlichen (Rösch a. a. O. 34). 2. Dem gläubigen Volke war das Brevier bzw. sein Prinzip als Weihe des Tages an Gott schon seit der Gotik systematisch durch andere Andachten entfremdet und in den Hintergrund gerückt. Beim pastoralen Charakter der Aufklärungsliturgik lag es nahe, daß diese Entfremdung auch die Geistlichen veranlaßte, von ihm innerlich abzurücken. Ein deutliches und trauriges Beispiel liefern die Konventualen des Benediktinerklosters St. Veit bei Neumarkt a. d. Rott (Oberb.) in dem Schreiben an den bayrischen Kurfürsten, mit dem sie selbst ihre Säkularisation erbitten (J. Kießlinger, *Gesch. d. Ben.-klosters St. Veit* usw. [Deutingers Beitr. 12 (1916)] 80). Freilich darf es wieder nicht übersehen werden, daß ein Teil der Liturgiereformer in gewissem Sinne dem Volk manche Teile des Breviers wieder näher bringen wollte, so etwa, wenn vielfach, z. B. bei Joseph II., an Stelle des Rosenkranzes und anderer Volksandachten die Vesper eingeführt wurde, evtl. in deutscher Sprache. Vgl. Kropatschek II 396: „In jenen Kirchen, wo ordentlicher Chor ist, wird die Vesper täglich choraliter, an feierlichen Festtagen auch mit der Orgel ohne Instrumentalmusik gehalten...“; ähnlich bei Ad. Huhn, *Geschichte des Spitals, der Kirche und der Pfarrei zum Hl. Geist in München* (1893) 299. (Der S. 303 von Huhn erhobene Vorwurf ist daher unverständlich und falsch.) Interessant auch W. Schirmer, *Aus dem Briefwechsel J. H. v. Wessenbergs* (1912) 22 f.: Ein Pfarrer Reiningen von Liggeringen schreibt an W. (16. II. 1804): „... In der mir anvertrauten Kirche habe ich angefangen, täglich nach der Messe die Lektionen aus dem deutschen Brevier vorzulesen und das Gebet vom Tage zu beten. Meine Bauern sind dabei lauter Ohr, wissen aber die Dinge noch nicht recht, wo sie das Ding hinlegen sollen. Sie gehen ganz demütig aus der Kirche weg, und der größte Teil sagt: audiemus te cras de hoc iterum.“

⁹⁸ Vierbach 23 u. 125.

⁹⁹ Ebda 107: „An die Konsekration scheint der Verfasser nicht zu glauben.“

¹⁰⁰ Es ist freilich zum Teil die falsch angewandte Aufklärungstheologie, wenn er das mit dem Satz ausdrückt: „Das Missale ist ein wahrhaft gotisches Gebäude.“

ihre größere und weitergehende Verlebendigung in der pastoralen Praxis. Die Vorstöße und Experimente eines Werkmeister oder Selmar sind im wesentlichen Theorie geblieben; sie konnten unter dem Druck auch einer Persönlichkeit lokale Bedeutung gewinnen und sich auch in die Tat umsetzen¹⁰¹, aber wie es scheint, auch nur stückweise — selbst in Stuttgart geschah nach Werkmeisters eigenem Geständnis nur der Anfang einer Reform! — und jedenfalls ganz sporadisch. Dagegen hat die äußere Vereinfachung des Gottesdienstes nicht nur eine in Deutschland fast allgemeine theoretische Verbreitung gefunden, sie hat auch stark — und trotz vieler Widerstände — im kirchlichen Leben selbst gewirkt und Spuren von untülgbarer Tiefe hinterlassen; sie hat nicht bloß die Hilfe und die Autorität der nüchternen und sparsamen Staatsraison, nicht bloß weltliche Behörden und Herrschaften, wie Joseph II. und Montgelas, hinter sich, — sie wurde auch durch geistliche Sanktionen verlangt und gefördert, sie entsprang und entsprach zwar auch dem Zeitgeist, aber sie versuchte ihn nicht schlechtweg gegen die Kirche auszuspielen, sondern mit seiner Unterstützung und den ihm trotz allem innewohnenden positiven Kräften der Kirche zu nützen¹⁰² und die eingerissenen und unleugbaren Schäden zu verbessern; daß es zum Teil unter scharfer Hervorhebung des episkopalistischen Standpunkts geschah, spielt gegenüber der sachlichen Bedeutung keine Rolle. In der Tat, gerade in dieser Vereinfachung liegt viel Gutes, hier, wo es sich nicht so sehr um eine Umgestaltung der Liturgie nach den neuen Prinzipien als vielmehr um eine Heraus-

¹⁰¹ Vgl. aus der Vorrede Selmars, *Die öffentlichen Gottesverehrungen* usw. S. IX: „Mehrere weise und wohlwollende Volkslehrer in Baiern verlassen in der öffentlichen Gottesverehrung einige hergebrachte Formen und erleuchten und erbauen die Versammlung durch eigene oder gewählte Gesänge, Gebete, Vorlesungen und Vorträge. Das Volk ist diesen Lehrern mit mehr Achtung ergeben, als den Priestern, denen das Opfern, Segnen, Sacramente Ausspenden, Vorbeten gewöhnlicher Worte u. dgl. das vornehmste und wichtigste Geschäft ist. Der Verfasser dieses Buches liest in jeder Messe eine Stelle aus der hl. Schrift vor, taufet, segnet ein, beerdigt, hält Matutin, Vespren, Todtenvigilien, Kreutzgänge und die Proceßion am Fronleichnamsfeste, und spricht und singt dabei abwechselnd oder im Einklange mit dem Schullehrer, was er zur Erbauung in diesen Umständen am angemessensten hält. Das Volk hat nicht nur allein daran nie ein Mißfallen geäußert, sondern Eingepfarrte und Auswärtige merken dabei mit gespannter Lernbegierde und stiller Theilnahme auf, und sprechen mit Vergnügen davon. Dies geschieht an einem Ort, der mit Kirchen . . . umgeben ist, in welchen man sich in den hergebrachten Formen bewegt!“

¹⁰² M. Braubach, *Max Franz von Österreich* (1925) 153: „Mit seiner kirchlichen Gesinnung glaubt Max Franz die Anschauungen der gemäßigten Aufklärung durchaus vereinen zu können. Gerade sie führte ja der Kirche neues Leben zu, ein frischer Zug ging von ihnen aus, der manches zwar, was doch wahrlich morsch war, zerstörte, anderes aber zur Blüte brachte. Darum keine Antithese von Katholizismus und Aufklärung, sondern Synthese!“

stellung dieser Liturgie, auch wenn diese nicht ganz verstanden wurde, um eine Befreiung der Liturgie von allzu vielen Zutaten, Wucherungen, Auswüchsen vulgärer und barock-gotischer Art, ja wir dürfen es ohne Übertreibung sagen, um eine zentripetale Bewegung handelt, wenigstens insoweit, als bis zu einem gewissen Grade das Hauptziel unter so vielen Nebenwegen richtig erkannt und viele dieser Nebenwege abgeriegelt wurden, wenigstens insoweit, als man sich bemühte, „vom Zufälligen unserer Religion zum Wesentlichen hinzuführen“ — wie wir schon Sailer sagen hörten¹⁰³ —, ohne daß dieses Wesentliche nun überall in seiner ganzen abgründigen Tiefe erfaßt und ausgeschöpft werden konnte. Ein „Hinzuführen“ war es jedenfalls — ein „Hineinführen“ blieb diesen Bestrebungen versagt. Aber sie gleichzeitig und kunterbunt zusammen mit allem Irrtum, allem Rationalismus, aller „Seichtheit“, allen Torheiten, allen Freigeistereien zum „Aufklärlicht“ zu werfen, geht nicht an. Wir müssen diesen Teil der Reform positiv werten und dürfen ihm — im Hinblick auf die folgenden Zeiten — auch die Fruchtbarkeit nicht absprechen. Wir müssen erkennen wollen, daß vieles reformbedürftig war und bei jeder Reform Fehler unterlaufen können.

Die Fülle der Einzelbestimmungen und -projekte zur Verbesserung des Gottesdienstes, zur Herstellung einer reineren Liturgie — oder vielleicht überhaupt zur neuen Offenbarung der scharfen Umrisse der Liturgie für die Gläubigen, nicht bloß für die Theologen —, läßt sich unmöglich überblicken. Es empfiehlt sich, von einigen konkreten Beispielen auszugehen und von ihnen aus wenigstens eine kleine Umschau zu halten.

Zum Emser Kongreß, der sich neben seinem kirchenpolitischen und kirchenrechtlichen Programm auch mit innerkirchlichen Fragen pastoraler, pädagogischer und liturgischer Art befaßte¹⁰⁴, existiert ein (bisher ungedruckter) Entwurf der kurtrierischen Punkte, wonach das gemeinschaftliche „Instrument zu entwerfen seye“¹⁰⁵. Seine einzelnen Vorschläge sind — wenn auch oft kleinlich — so doch charakteristisch für Angriffspunkt, Ziel und Maß dieser „äußeren Vereinfachung“. Es heißt unter Nr. 32 z. B.:

Da es leider bekannt ist, daß theils durch gewinnsucht theils ohnrichtige Begriffe der mönchen das heilige der Religion mittelst Einführung verschiedener abergläubischer Dinge und misbräuche dervon der Kirche sonst erlaubten heiligen Handlungen verunstaltet worden, sollen hinfür

- a) alle in den Klöstern und anderen Nebenkirchen eingeführten Sodalitäten oder Bruderschaften abgestellt und <ihnen> als den übrigen Kirchen

¹⁰³ S. o. S. 84.

¹⁰⁴ H. Schotte, *Zur Geschichte des Emser Kongresses* (Hist. Jb. d. Görresges. 35 [1914] 100).

¹⁰⁵ Konzept im Staatsarchiv Koblenz Abt. 1 C. Nr. 16 317.

- b) nicht mehr Erlaubt seyn das hochwürdige gut anderst als in festis Domini und in der octava corporis Christi auszusetzen und die benediction damit zu erteilen ¹⁰⁶, vielmehr aber
- c) sonstige benedictionen bei menschen oder vieh zu sprechen oder amuletten hexenpulver und dergleichen unter dem volk auszuteilen, worauf die seelsorger fleisig acht haben und im übertretungsfalle den ordinariaten die anzeige machen müssen.

Zur gänzlichen Abstellung der bei den Prozessionen eingeschlichenen häufigen misbräuche soll in die Zukunft festgesetzt werden, daß

1. keine prozession, sie sey votiv oder nicht, weiter als eine stund von der pfarrey geführt und zugleich wo in diesem Bezirk eine Kirche oder Kapelle anzutreffen, eine h. Messe dem versammelten volke gelesen, hingegen alle ausschweifungen mit trinken oder sonstigem unfug vermieden werde, und da
2. durch die öftere umtragung des hochwürdigen gutes so manche verunehrung geschehen ist, so solle dieselbe nur auf die festen des Herrn in den Pfarrkirchen oder höchstens in dem Bezirk des Orts selbstn erlaubt seyn ¹⁰⁷, hiebei aber
3. keine Bilder noch reliquien mitgetragen, vielweniger verkleidete manns oder weibs-personen geduldet werden.

Den Religiösen hingegen sind

4. alle prozessionen außer ihrer kirche um damehr verboten als diese eigentlich zu den Handlungen des pfarrgottesdienstes gehören.

Da es aber bisher üblich gewesen, daß man bei den prozessionen verschiedene gebethe und gesänge zur nämlichen Zeit verrichtet hat, woraus nur verstörung und unordnung entstehen kann, so sollen die seelsorger dahin die Verfügung treffen, daß

5. die ganze versammlung nach dem neueinzuführenden gesangbuch abwechselnd das nämliche gebeth und gesang verrichte.

Die Erfahrung zeigt weniger nicht, daß zum eckel und ärgernis vernünftiger Christen bis hiehin so viele statuen von allerlei gattung sowohl auf den altären als in der ganzen kirche ausgestellt und darunter sehr viele vager Eigennutz niedriger menschen (?) als wunderthätig ausgesetzt werden, wodurch die Anbetung des wahren gottes gestöhrt, und die einfältige vor dem trohn des allmächtigen mit ihrem vertrauen auf nebedinge geführt werden. Daher

¹⁰⁶ Der Kurfürst von Köln bemerkt dazu (Staatsarch. Düsseldorf Geh. Geistl. Arch. V, 104 b fol. 159 v): „Ich bin zwar von der Heilsamkeit der Verminderung der Seegen und Exposition des Hochwürdigsten überzeugt, welche im Kölnischen über alle Decenz überhand genommen, gedenke sie auch nach und nach einzuschränken, glaube aber das Übel nicht so groß, daß man deshalb durch plötzliche gänzliche Einstellung ein allgemeines Aufsehen und Volksärgernis Verursachen müßte.“

¹⁰⁷ Hiezu noch maßvoller Köln (ebda fol. 65 r): „ad 2^{dum} Ist zur Umtragung des Hochwürdigsten festum Corporis Christi, auch hie und da die Gottestracht und dies resurrectionis bestimmt; solche sollen mit allem ersinnlichen, schicklichen Pomp gehalten werden, außer diesen aber keine Umtragung des Hochwürdigsten außer der Kirche stattfinden.“

6. soll hinführo kein andere statuen mehr als die Kirchenpatronen auf der nebenseite des hohen altares an den anderen altären aber nur jene hingesezt werden, unter deren Anrufung dieselbe eingeseget werden.
7. ebenso scheint ganz unschicklich zu seyn, daß auch auf dem hohen altar das ciborium ausgesetzt, oder mit demselben der segen gegeben werde, weilen hier das heilige sackrament nur zur speise aufbewahret und nicht in dem ostensorio zu vorbemeldten Ende gezeigt wird.

In diesen Vorschlägen scheinen *in nuce* alle jene Elemente enthalten oder wenigstens angedeutet zu sein, in denen sich dieser Strom der liturgischen Reformen bewegte. Wir heben die einzelnen Punkte heraus, nicht in der Reihenfolge ihrer Aufzählung, sondern nach ihrer sachlichen Bedeutung. Wir konstatieren also zunächst den Kampf gegen die Übertreibung im Prozessions-, Wallfahrts- und Bruderschaftswesen. Dieser Kampf geht bekanntlich durch die ganze Aufklärung. „Es darf nicht verkannt werden, daß allmählich in diesen Dingen des Guten zu viel geschah und daß die vielen Feiertage, Bittgänge, Wallfahrten und Bruderschaftsfeste mehr ein großes Hemmnis als eine Förderung einer geordneten und gedeihlichen Seelsorge waren. Überall begegnen wir in damaliger Zeit heftigen Klagen über die vielen Mißstände, die sich besonders bei den Bittgängen und Wallfahrten eingeschlichen hatten. Eine Reform in diesen Dingen war dringend notwendig“¹⁰⁸. Wie konnte aber diese dringend notwendige Reform anders geschehen als durch einen Abbau des Allzuvielen? Es ist freilich zuzugeben, daß dieser Abbau sehr oft von ungeeigneten Personen vorgenommen und oft mit unpsychologischer und bürokratischer Härte durchgeführt wurde; besonders scheint sich die bayrische Beamtenschaft durch eine törichte Rigorosität ausgezeichnet zu haben. Das hat aber mit der redlichen Absicht einer Reform nichts zu tun. Wir haben genug Anhaltspunkte, um festzustellen, daß das Vorgehen der geistlichen Behörden von vorneherein nicht von einem kulturkämpferischen Fanatismus diktiert war. Wir kennen den Erlaß des Fürstbischofs Clemens Wenzeslaus vom 30. XII. 1780¹⁰⁹, wo er auf den Ursprung der Bitt- und Kreuzgänge zurückgeht und ihre Spuren schon in den ersten Jahrhunderten des Christentums findet; dagegen seien in der Gegenwart allgemein angeordnete Bittgänge am Fest des hl. Markus und in der sogenannten Kreuzwoche sozusagen außer Achtung gesetzt und jene, die man sich meist nur willkürlich gewählt, seien mehr ein andächtiger Vorwand des Müßigganges als eine Frucht der Buße, sie seien eher Gelegenheit zu sündhaften Ausschweifungen als eine Ver-

¹⁰⁸ Vierbach 18, vgl. 226; auch A. Rösch, *Das religiöse Leben in Hohenzollern unter dem Einfluß des Wessenbergianismus 1800—1850* (1908) 95 spricht davon, daß die Pfarrer lauter abfällige Urteile über das Wallfahren abgegeben hätten.

¹⁰⁹ Gulielminetti a. a. O. 15.

söhnung der strafenden Gerechtigkeit. Auch die bayrische Regierung verbot für die Provinz Tirol am 14. IX. 1806 alle Kreuzgänge und Prozessionen mit Ausnahme der für die ganze Kirche vorgeschriebenen¹¹⁰, allerdings gerade für Tirol eine unkluge Maßnahme, wenn sie schroff durchgeführt wurde, aber nicht unkirchlich und nicht unliturgisch. Mit besonderer Schärfe — aber wohl auch mit besonderen Gründen — wurden, durch Joseph II. etwa und Clemens Wenzeslaus, jene Wallfahrten untersagt, die mehr als einen Tag und damit ein Übernachten erforderten¹¹¹.

Aus den Vorverhandlungen zum Emser Kongreß spricht ferner der Kampf gegen die Übertreibungen und die Mißbräuche mit Benediktionen und Exorzismen. Auch in diesem Angriff ist kein unkirchlicher oder unliturgischer Schritt zu erblicken; im Gegenteil ist es ein Schritt zur Liturgie hin, wenn der habgierige Glaube an die magischen Kräfte befehdet wird, der sich störend und verdunkelnd über die selbstlose Einfachheit und die innerlich befreiende und erhöhende Größe der Liturgie gelegt hat¹¹². Wieder ist aber diese Reaktion nur eine natürliche, selbst wenn sie noch heftiger gewesen wäre. Der Mechanismus, der an offenen Aberglauben grenzte, war in der Tat ein ganz gewaltiger; der mißbräuchliche Handel, besonders an Wallfahrtsorten und unter der Protektion von Ordensleuten¹¹³, mit Benediktionsbüchlein, Lukaszetteln, Hexenpulvern¹¹⁴, mit Gürteln des hl. Franziskus, Toties-quoties-Tafeln und Ähnlichem¹¹⁵ blühte in ungesundem Maße. Es ist ein Segen gewesen, wenn diese Dinge auf das gesunde Maß zurückgeschnitten wurden; es war eine wenigstens heimlich vom liturgischen Empfinden inspirierte Arbeit.

¹¹⁰ J. Piffader, *Die bairischen Illuminaten und der Clerus im Burggrafenamt und Vintschgau während der Jahre 1806—09* (1896) 29; im eigentlichen Baiern war diese Maßregel schon unterm 23. I. 1804 getroffen worden (G. Döllinger, *Sammlung der im Gebiete der inneren Staatsverwaltung des Königreichs Baiern bestehenden Verordnungen* VIII 1228 f.; Vierbach S. 42).

¹¹¹ Kaiserlicher Erlaß vom 11. IV. 1772 u. 22. III. 1777; F. Geier, *Die Durchführung der kirchlichen Reformen Josephs II. im vorderösterreichischen Breisgau* (Kirchenrechtl. Abhdlg. hg. v. U. Stutz 16/7: 1905). — Auch wurden nicht alle Wallfahrten entthront, vgl. z. B. für Augsburg Pl. Braun, *Geschichte der Bischöfe von Augsburg* IV 517.

¹¹² Auch hier sind schwere reformerische Übergriffe vorgekommen; ein Vorgehen gegen den Wettersegnen im allgemeinen oder gegen das Läuten am Samstagabend (wie es z. B. in der vorländischen Andachtsordnung vom 13. XII. 1787 verboten wurde; J. Geier a. a. O. 186) war jedenfalls überflüssig.

¹¹³ Vgl. auch Jos. Rößler, *Die kirchliche Aufklärung unter dem Speyerer Fürstbischof August von Limburg-Stirum (1770—1797)* (1914) 86. Über einen groben Mißbrauch der hl. Hostie durch Bettelmönche, gegen den Friedrich d. Gr. einschreiten mußte, zum Zwecke des Viehsegens, vgl. A. Franz, *Kirchliche Benediktionen* im M.A. II 134.

¹¹⁴ Eine Reihe von Belegen und Beispielen bei Vierbach a. a. O. 16 Anm. 3.

¹¹⁵ Vgl. den Hirtenbrief des Bischofs von Verona bei Kropatschek II 361.

Die kurtrierischen Vorschläge zeigen sodann einen Kampf gegen die überflüssige und allzu häufige Verwendung des sakramentalen Segens, eine Polemik übrigens, die wir merkwürdigerweise — oder vielmehr bezeichnenderweise — auch im 15. Jh., unmittelbar vor der Reformation, beobachten und verfolgen können. Es gibt offizielle Dokumente aus jener Zeit gegen die Flurbegänge mit dem Sakrament¹¹⁶, und der Magister Rudolfus, 'archipresbyter Augustane ecclesie maioris'¹¹⁷, wendet sich mit vielen Argumenten gegen die Verwendung des hl. Sakraments zum Wettersegnen, aber auch zu anderen Exorzismen, etwa: *quando incendia sunt accedunt sacerdotes cum corpore Christi ad locum incendii*¹¹⁸. Aus der Aufklärung erwidert eine These in den Wessenbergischen Pastoralkonferenzen¹¹⁹: „Andere glauben es sey mehr Kraft im Wettersegnen, wenn man mit Reliquien oder gar mit dem Venerabili benediziere.“ „Die hl. Hostie ist nicht zum Wettersegnen eingesetzt, sondern zur hl. Kommunion“¹²⁰. Man kann gegen diese Beweisführung von liturgischem und liturgiegeschichtlichem Standpunkt aus nichts einwenden; sie geht sogar noch einen Schritt näher an das Wesentliche heran als das Motiv, das in dem Entwurf für Ems angedeutet wird und das etwa einmal in den *Beyträgen* von Dorsch und Blau als ausschlaggebend erscheint¹²¹: „Das öftere Segengeben verringert dessen Wertschätzung wie All dasjenige, was zu oft vorkömmt, am Ende allen Eindruck auf uns verliert. Mit Recht sollte daher der Segen äußerst selten erteilt werden, wenn derselbe eine rührende Religionshandlung seyn soll.“ Das Schicksal der katholischen Aufklärungsliturgie liegt in diesem Satz unheimlich klar ausgeprägt. Man hatte das unabweisliche Gefühl für den Schaden und die Verflachung einer kumulativen Frömmigkeit, man fürchtete mit Recht den Mechanismus des Gewohnheitsmäßigen, — aber man sah das ganze Problem nur von dieser anthropozentrischen

¹¹⁶ Vgl. *Deutsche Gaue* 30 (1929) 91.

¹¹⁷ A. Franz a. a. O. 106.

¹¹⁸ Clm 3784 Bl. 364v; vgl. Jb. 6 S. 94; 96.

¹¹⁹ *Archiv f. Past.-Konf. der Landkap. d. Bist. Konstanz* 1805 II S. 29.

¹²⁰ Das gleiche Motiv hat auch der Domdekan Rudolf gebraucht (Franz a. a. O. 108). Der im *Arch. f. Past.-Konf.* a. a. O. 38 eigens gefertigte Wettersegnen zeichnet sich leider wieder durch eine zu rationale Folgerichtigkeit aus!

¹²¹ *Beyträge* a. a. O. 181 in einer Rez. der „Ordnung aller Andachtsübungen, wie selbe das Jahr hindurch in der Hauptpfarrkirche zum hl. Remigius zu Bonn gehalten worden, samt den dazu dienlichen Gebetern und Liedern“ (Bonn 1788). In diesem Buch heißt es u. a.: „Vor und nach der Messe wird mit dem Ciborio der Segen gegeben, welches den Morgen hindurch ausgestellt bleibt.“ Vgl. auch Rößler a. a. O. 93. Die auf Befehl der höchsten Ordinarien erschienenen Ritual- und Sakramentalbücher sagen: *Ne religiosa consuetudo augustissimum sacramentum exponendi nimis frequenti usu populo paulatim vilescat, honor et reverentia huic mysterio divinissimo minor exhibeatur, et pietas populi inde, unde maxime crescere debuerat, decrescat, non quovis tempore sed praefixis dumtaxat temporibus exponatur.*

Einstellung her: man fragte in diesem und so unendlich viel anderen Fällen nicht um die innere, logische, liturgische Berechtigung dieses Usus, sondern kümmerte sich allein um die Wirkung im Menschlichen¹²²; man sah alles unter dem Blickwinkel der subjektiven Andacht, nichts objektiv; die Liturgie — wir greifen hier ein Endurteil vorweg, da es gerade hier am klarsten sich ergibt — wurde dem Menschen zu geformt, nicht der Mensch zur Liturgie hin. Darin beruht Segen und Unsegnen jener liturgischen Bewegung.

Noch ein großer Komplex hebt sich energisch aus dem trierischen Promemoria für den Emser Kongreß hervor: Der Kampf gegen die Zersplitterung der Christusfrömmigkeit. Alle Nachrichten und Quellen, die wir aus dem Bereich der spätbarocken Frömmigkeit haben, weisen darauf hin, daß die in der Gotik einsetzende Zersplitterung¹²³, dieses Drängen an die Peripherie, im 18. Jh. eine besondere Stärke und einen außerordentlichen, ja beängstigenden Umfang angenommen hatte. Die Heiligenverehrung hatte einen übermäßigen Einfluß auf das gottesdienstliche Leben erlangt, in der Praxis des Volkes wohl noch stärker, als es uns die Fülle der Heiligenstatuen innerhalb der Barockkirchen schon sagt. Es heißt im Hirtenbrief des Clemens Wenzeslaus von 1780¹²⁴:

Wenn ihr zu der Zeit, da ihr euch in unseren Tempeln aufhaltet, vor Jesu Christo kaum die Knie beugen oder gar dem Altar den Rücken wenden und den Heiligen eine größere Ehrerbietigkeit als Gott selbstem erweisen wolltet, wenn ihr einen lächerlichen Unterschied zwischen den materiellen Bildern machen oder etwa eure Andacht auf den Stoff, aus welchem sie gemacht sind, auf ihre Farbe, oder auf die Zierathen, mit welchen sie ausgeschmückt sind beziehen, oder ihnen eine gewisse innerliche Kraft beymessen würdet: alsdann misbilliget die Religion selbst eure Verehrung, und verwirft sie als eine Wirkung des Aberglaubens: alsdann beschuldiget sie euch der Uebertretung des 1. Gebotes; weil ihr die Anbethung, welche Gott allein zukömmt, wenigstens einigermaßen auf die Geschöpfe desselben richtet, weil ihr die Heiligen selbst beschimpfet, welche nicht anders als in Gott, oder in Beziehung auf Gott wollen geehrt seyn; weil ihr unsere irrenden Brüder ärgert, welche, wenn sie schon die Misbräuche, die ihr in Verehrung der

¹²² Aus diesem Grunde war die Liturgiereform der Aufklärung auch gegen Messen mit ausgesetztem Allerheiligsten, die doch anerkanntermaßen liturgisch einen Widerspruch in sich bedeuten, viel toleranter, als sie ihrer historischen Einstellung nach zu sein brauchte; vgl. z. B. Kropatschek II 400: „An Sonn- und Feiertagen eine Segensmesse mit Aussetzung der Monstranz gehalten...“; desgleichen sieht die einheitliche Münchner Gottesdienstordnung vom 27. X. 1827 (abgedr. bei Ad. Huhn, *Geschichte des Spitals, der Pfarrei und der Kirche zum Hl. Geist in München* [1892] 300), die sich ausdrücklich auf die österreichische von 1783 beruft, täglich eine Segensmesse „mit Aussetzung der Monstranz“ vor, wenn sie auch für das Sonntagshochamt die Aussetzung der Monstranz verbietet; und das Dekret für die österreichischen Vorländer vom 13. XII. 1787 (Geier a. a. O. 186), das den Wettersegen verbietet, enthält dagegen mehr Aussetzungen der Monstranz.

¹²³ Jb. f. Liturgiew. 6 S. 88 ff.

¹²⁴ Augsburg 1780 S. 61.

Heiligen begehrt unserer Kirche ohne Grund zuschreiben, dennoch aus eben diesen Gründen Gelegenheit nehmen, dieselben in ihren Gedanken herunter zu setzen, sie des Irrthums zu beschuldigen und also auch in ihren Irrthümern zu verharren.

Ist anzunehmen, daß der sonst so vorsichtige, ja furchtsame Clemens Wenzeslaus auf diese zwar hypothetisch verhüllte, aber doch sehr scharfe und deutliche „protestantische Populärpolemik“ verfallen wäre, wenn nicht wirklich Grund und Anlaß dazu in auffallendem Maß bestanden hätte? Wenn nicht in den Tagen, da sich eine solche Polemik als nötig erwies — sogar mit ausdrücklicher Berufung auf das Konzil von Trient¹²⁵ —, eine tatsächliche Gefahr gedroht hätte? Warnend wie ein rückwärts schauender Prophet, aber mit einem überraschenden Verständnis für den geheimen Parallelismus zwischen später Gotik und spätem Barock und den Frömmigkeitstypen beider Perioden, stellt der große trautsohnische Hirtenbrief¹²⁶, der auf Befehl Josephs II. allen Predigern mitgeteilt werden sollte, das historische Faktum fest:

In jenen unseligen Zeiten, als die Kirche Gottes in unserem Deutschland greulich getrennt war, verargete man es den geistlichen Rednern, wenn sie von Heiligen, von Ablässen und Rosenkränzen und dergleichen gleichgültigen Dingen weilschichtig predigten, von Christus aber und den Glaubenswahrheiten schier keine Meldung machten¹²⁷.

Diese historische Reminiszenz ist wichtig für die Genesis der aufklärerischen Reformversuche in der Heiligenverehrung: wohl mag auch ein im Wesen der Vernunft Herrschaft begründetes Unverständnis für das Wesen der Heiligen und für den Begriff der Begnadung mit im Spiele sein¹²⁸ — der Hauptgrund scheint mir das nicht; er liegt

¹²⁵ Z. B. *Arch. f. Past.-Konf.* 1805 I S. 435 ff. — Hier heißt es S. 446 ähnlich wie im Augsburger Hirtenbrief: „... Daher sieht man so oft den gemeinen Mann dem Allerheiligsten selbst den Rücken kehren, sich vor dem Bilde eines Heiligen hinstürzen und dort vor schwärmerischer Andacht glühen. Daher sieht man ihn seine eigene Pfarrkirche verlassen und den Feierlichkeiten fremder Kirchenheiligen zuziehen.“

¹²⁶ Kropatschek II 56. — Vgl. über diesen Hirtenbrief auch P. v. Mitrofanow, *Joseph II.* (Übers. v. V. v. Demelič. 1910) 708.

¹²⁷ Der Hirtenbrief fährt dann fort: „Es wird vorteilhaft sein, von der Verehrung der Gnadenbilder, von Wallfahrten, Ablässen und Bruderschaften . . . zu sprechen, doch so, daß dergleichen Gegenstände weder auf eine übertriebene Art angepriesen noch durch schwache Beweistümer zweifelhafter Offenbarungen, unterschobener Wunder-Werke und solche Geschichten unterstützt werden, die den unvorsichtigen Zuhörer nicht von der Sünde abhalten, sondern im Bösen bestätigen, und vermögend sind ihn zu einer Irrung zu verleiten, daß er sich einbilde, er möge leben, wie er wolle, so wird er dennoch selig werden, wofür er nur diesen oder jenen Heiligen verehere, dieses oder jenes Bild oft besuche, in diese oder jene Bruderschaft sich einverleiben lasse.“

¹²⁸ Gießler a. a. O. 105. — Doch sei hier gleich die ziemlich große Toleranz in der Praxis erwähnt, die es uns verbietet, alle damaligen Bestrebungen nur mit den wüsten und läppischen Plünderungen der Säkularisation zu identifizieren. So

eher — wenigstens für die überlegten und einigermaßen positiven Reformer — in der Notwendigkeit der Beschränkung einer übertriebenen gotisch-barocken Dezentralisation und Kumulation in der Verehrung der Heiligen; sie ging mit dem ästhetischen Zug der Zeit nach dem Einfachen, dem Rational-Wesentlichen Hand in Hand. Aus diesem historisch-kulturellen Bündnis, aus dieser natürlich gewordenen Ablehnung des aus der Gotik stammenden, im Barock übergequollenen zentrifugalen Kult- und Kunstprinzips resultieren dann auch die ausgesprochenen Verzicht auf andere im Zeitraum von der Gotik bis zum Barock herausentwickelte Kulttypen, wie die Herz Jesu-Verehrung¹²⁹, und auf die aus der mystischen und realistischen

Gießler (ebda): „Unrichtig ist es zu sagen, die Gesangbücher der Zeit hätten das Heiligenlied gar nicht gekannt. Man ist im Gegenteil darüber erstaunt, wie viele trotz der Abneigung noch vorhanden sind.“ Bedenken wir ferner, daß die altkirchliche Allerheiligenlitanei in den österreichischen und bayrischen Kirchenordnungen als einzige Litanei für die Nachmittagsandacht angeordnet wurde (Huhn a. a. O.). Nicht einmal bei V. A. Winter, nach dem die Heiligen nur mehr insoweit Berechtigung haben, als sie uns als Muster und Vorbild der Tugendübung dienen und zur Nachahmung auffordern, während die Anrufung der Heiligen, eigene Messen usw. verworfen werden, wird das Heiligenbild ganz verbannt: „Nur das Unzuverlässige und Unhaltbare soll entfernt werden“ (Vierbach 73 f.; vgl. auch hierzu und miteinander zwei Bemerkungen in den Vis.-Prot. des Archidiak. Chiemsee 1793 [München, Ord.-Arch.]: *In ecclesia filiali Kleinholzen* [Pf. Riedering] *parietes votivis donariis purgari et decentibus imaginibus si reditus ecclesiae permittant, ornari faciet* [sc. parochus]; und für die Pfarrei Rohrdorf: *Cum nec in altari summo nec alibi in ecclesia parochiali imago principalis patroni huius ecclesiae sit conspicienda hinc parochus curam habebit sive pictam sive sculptam Patroni imaginem in altari summo collocandi ut nempe populo publicae venerationi praestet*). Auch die Reliquien, mit denen in der vorhergehenden Zeit arger Mißbrauch getrieben wurde, hat man nicht samt und sonders und wahllos verworfen; vgl. z. B. das Hofdekret Böhmen betr. vom 27. XII. 1787 (Kropatschek II 668): „In Aufhebung der bei den aufgehobenen Stiftern und Klöstern sich vorfindenden Reliquien befehlen S. M., daß die Konsistorien jene, so mit Authentizität versehen sind, zwar von den Kommissarien übernehmen, jedoch nicht verteilen, sondern in einem besonders von der Kirche abgesonderten Behältnis zusammenlegen und aufbewahren; jene Reliquien aber, bei welchen keine Authentizität vorgefunden wird, sollen von der Landesstelle unter Mitwirkung einer vom Ordinarius geforderten Person ohne Aufhebung vertilgt werden.“

¹²⁹ Vgl. Synode von Pistoja Sess. III, Decr. de fide et eccl. § I: *Adoratio directa humanitatis Iesu Christi, multoque magis alicuius partis ipsius semper est honor divinus exhibitus creaturae*; Bischof Ricci von Pistoja nennt die Herz Jesu-Verehrung einen *cultus corporeus* (Vierbach 130 Anm. 5); der Bischof von Verona sagt in seinem Hirtenbrief (bei Kropatschek II 361) u. a.: „So sind z. B. die von den Vätern aus dem 3. Orden des hl. Franziskus eingeführten Gürtelbruderschaften eine Andacht, die nicht den geringsten Bezug auf die göttlichen Geheimnisse der christlichen Religion hat, so die Bruderschaften vom Herzen Jesu, die nicht auf ein symbolisches, sondern auf ein fleischliches Herz Christi die Begehung ihres äußerlichen Gottesdienstes wenden und so den Gläubigen einen Gegenstand der Anbetung vorsetzen, der nicht Christus ist; indem sie die in seiner göttlichen Person vereinigte ungeteilte Menschheit in Stücke teilen, die doch der einzige Gegenstand

Frömmigkeit des späten Mittelalters erwachsene subjektive Marienfrömmigkeit, die gerade im Barock — wir brauchen uns nur in das Schwelgen der bildenden Kunst, in die Vorstellungswelt und den überschäumenden Voluntarismus eines Rubens zu versetzen¹³⁰! — nicht ohne paganistische Einschläge zu einer mächtigen und üppigen, duftreichen und farbenprächtigen Blüte gediehen war¹³¹. Aus all diesen Quellen, dem Zeitstil, der Lebensauffassung, dem Überdruß am Über-schwang, dem intellektuellen Verdikt gegen Kumulation und vermeintlichen oder wirklichen Mechanismus, floß dann auch die Bewegung gegen Andachtsformen wie den Rosenkranz zusammen, eine Bewegung, die nun freilich die ganze Front der katholischen Aufklärung vom linken bis zum rechten Flügel fast gleichmäßig durchzog¹³²: Werkmeister¹³³ und V. A. Winter¹³⁴, die *Beyträge* von Dorsch und Blau¹³⁵, Anton Selmar, der nach seinen Worten den Rosenkranz „aus der Kirche zu verbannen wagt“¹³⁶, der angesehene bayrische Geistliche Joh. Peter Hoiß, der in seinen Memoiren¹³⁷ „die dem Lamaismus

unserer Anbetung ist, so führen sie Zweifel, Zank und Streit ein und sind den Frommen ein Beweggrund des Ärgernisses und den Ungläubigen ein Beweggrund des Spottes.“

¹³⁰ Vgl. V. C. Habicht, *Maria* (1926) 134 ff.

¹³¹ Wenn wir nur einige mildere Formen der Ablehnung hören wollen (sehr scharf z. B. eine Notiz bei M. Doeberl, *Entwicklungsgeschichte Bayerns* II³ (1929) 371 — ohne Quellenangabe — und bei C. Weiller a. a. O. 4: „Jener Spanier spricht das Wesen solcher Seelenstimmung sehr bestimmt aus, da er sagt: 'Wenn nur die Jungfrau Maria für mich ist, was kümmere ich mich alsdann um Gott?'“), so sei angeführt z. B. der Bischof von Speyer, August von Limburg-Stirum, einer der ersten und heftigsten Gegner des Emser Kongresses (vgl. Röblér a. a. O. 84) in seinem Antrittsschreiben: „Der Sohn Gottes allein... ist durch sein Blut unser Erlöser... Ihr werdet Euch zur Sorge seyn lassen, die in dem Reich der Gnade und Herrlichkeit so hoch erhobene Gebährerin unseres Erlösers dem Volk zwar als eine recht sonderliche verehrungswürdige Mutter, nicht aber als unsere Miterlöserin, noch viel weniger als die einzige Ursache unseres Heyls vorzustellen.“ Oder Hieronymus Colloredo von Salzburg in seinem berühmten Hirtenbrief von 1782 S. 55: „Um Gott von Entschlüssen abzubringen, werden bald seine Mutter bald dieser oder jener oder ganze Scharen seiner Freunde als leicht bestechbare und feile Advokaten vorangeschickt, um von ihm die Einwilligung menschlicher Wünsche zu erzwingen.“

¹³² Huhn a. a. O. 304 meint sogar, die Abschaffung des Rosenkranzes sei das Hauptziel der „Freimaurer“ gewesen; das ist jedoch sehr unhistorisch.

¹³³ Sägmüller a. a. O. 41.

¹³⁴ Vierbach 75.

¹³⁵ *Beyträge* I 1: „Den Rosenkranz wünschen wir ganz verbannt zu sehen, weil die Andacht unmöglich so lange aushalten kann. Das Abzählen der Körner ist bloßer Mechanismus, bey welchem das Herz gewiß ganz leer bleibt.“

¹³⁶ Eigenhändige Notiz im Pfarrarchiv Berg ob Landshut, die ich der Mitteilung des dortigen Herrn Pfarrers verdanke.

¹³⁷ *Skizzen über einige Lebensbegebnisse des J. P. Hoiß* (geb. 1763 in Oberammergau), geschrieben 1840; Kanonikus in Habach (Obb.), zuletzt Pfarrer in Sindelsdorf, ein begeisterter Anhänger Selmars (dessen Kaplan er in Aibling gewesen war); jedoch kann man ihn nicht zu den radikalen Aufklärern rechnen. Ich ver-

abgeborgte . . . Gebetsweise des Rosenkranzes für eine dem Geiste und der Vorschrift Jesu geradezu widersprechende¹³⁸ hält, Wessenberg und seine Anhänger¹³⁹, die österreichischen und bayrischen Andachtsordnungen, die den Rosenkranz durch andere Andachten ersetzen, zum mindesten aber — wie auch anderwärts — ihn nicht mehr während der heiligen Messe gebetet haben wollen¹⁴⁰, Max Franz von Köln, der gegen Eulogius Schneider wegen einer abfälligen Bemerkung über den Rosenkranz nicht einschreiten wollte¹⁴¹, und — ganz am rechten Flügel — ein Herenäus Haid, der es wenigstens für nötig hielt, ihn in seiner Schrift *Der Rosenkranz nach Meinung der katholischen Kirche zum öffentlichen und häuslichen Gebrauch*¹⁴² umzugestalten und fruchtbar zu machen — soweit sie sonst auseinander liegen mögen, hier verbindet sie alle der letzte, heimlichste und gemeinsamste Gedanke der „Aufklärung“, um sich in einem zum Teil die Liturgie freilegenden Versuch auszuwirken. So will die Vereinfachung klärend für das Wesentliche sein.

Mit dem Zug für Vereinfachung läuft — streckenweise eng mit ihm verflochten — auch der Zug zur Vereinheitlichung und zur Zusammenfassung der Andächtigen zu einem Kult.

7. Die Tendenz zum Gemeinschaftscharakter.

Wir gehen auch hier von den Reformgedanken Triers für die pastoralliturgischen Beratungen des Emser Kongresses aus¹⁴³.

a. In allen mönchen Kirchen sollen hinführo die Pfarrechten aufgehoben und die dahin einschlagenden Pfarrverrichtungen vor andern als ihre Geistliche verboten seyn (Am Rande: Es seye denn, daß in dem Ort selbst keine

danke den Einblick in das interessante (im Privatbesitz befindliche) handschriftliche Dokument meinem lieben Schüler, Herrn Diakon A. Albl-Oberammergau.

¹³⁸ H. beruft sich für sein Urteil auf die „echt orthodoxe“ Linzer Monatschr. 4 (1805), worin der Rosenkranz als private Andachtsübung gebilligt, aber es als störend und dem Geist der Messe zuwider bezeichnet wird, ihn während der Messe laut abzubeten.

¹³⁹ Wie wenig unbedingt bei ihm die Ablehnung war, zeigt sein Brief an einen Pfarrer (Schirmer a. a. O. 40): „... So wollten Sie zugunsten derjenigen, welche nicht lesen, daher sich nicht leicht an ein anderes Gebet gewöhnen können, gestatten, daß unter der Woche zweimal an bestimmten Tagen der Rosenkranz laut gebetet werden möge. Dabei können Sie aber ausbedingen, daß bei den Hauptteilen der Messe eine Pause gemacht werden soll.“

¹⁴⁰ Wir haben darüber einige Mitteilungen bei Piffraeder a. a. O. 91: Gf. Wika, Pfarrer in Algund, betete täglich bei der Messe 3 Rosenkränze; Pfarrer Kiem von Partschins macht das Verbot des Rosenkranzes am 28. II. 1807 zwar bekannt, betet aber fortan so viele Vaterunser und Ave Maria, wie viele zu einem Rosenkranz gehörten. — Hätte hiegegen das Vorgehen der „Aufklärung“ nicht eine Klärung bedeutet?

¹⁴¹ Braubach, *Max Franz* 156.

¹⁴² Landshut 1810. ¹⁴³ Wie Anm. 105 fol. 27^v.

andere Pfarrey errichtet und ihnen die Seelsorge vom Ordinario selbst übertragen worden seye);

b. nur in der Pfarr Kirche soll auf sonn- und feiertage morgens der hohe gottesdienst mit amt und predig gehalten werden, worinn sowohl die layen als die in Pfarrbezirk wohnende und zu keiner gewissen Kirche gehörige geistlich in geistlicher Kleidung erscheinen und auf weisung des seelsorgers Dienst leisten sollen ¹⁴⁴.

c. Unter dem Pfarrgottesdienst, der allenfalls um 9 Uhr seinen Anfang nimmt und in amt und predig besteht, sollen alle übrigen Kirchen geschlossen und der Kor auf eine andere Stund verlegt werden;

d. bei absingung des hohen amtes in allen Kirchen ohne Unterschied solle der luxus in allen köstlichen Paramenten grosen beleuchtungen, Musick, und dergleichen vermieden, der Gottesdienst aber einfach und auferbaulich gehalten werden, welches am besten durch Einführung des deutschen Kirchengesangs, so das volk versteht, geschehen wird —

e. in den Klöstern und stiftskirchen wenn letztere keine pfarreien sind, soll niemals des morgents eine Predigt, Procession und dergleichen feierliche Handlungen geschehen: sollte aber

f. bei derselben ein Patrons- oder sonst zulässiges Fest, welches jedoch auf sonntag durchaus verbothen wird, einfallen, so ist die predigt nachmittags zu halten, welche nur in einer reinen Moral bestehen mus, in dem alle lobreden auf heilige ein für allmal eingestellt werden.

Stellen wir dazu noch einige andere Zeugnisse, die nach der gleichen Richtung weisen!

In einer Rezension heben die *Beyträge* von Dorsch und Blau ¹⁴⁵ folgendes hervor:

Der Herr Verfasser will, daß die Christen nicht einzeln, nicht vor oder nach der Messe, sondern unter derselben zur heil. Kommunion gehen sollen.

Dies fordert sowohl die Natur des Geheimnisses, welches ein gemeinschaftliches Liebesmahl bedeutet, als auch die alte Kirchenordnung; und wie kann man sonst sagen, daß die Christen an dem göttlichen Opfer Antheil nehmen, wenn sie nicht zugleich durch eigenen Genuß erquickt werden? Die Gebete, welche der Priester in der Messe nach der Kommunion verrichtet, sind gemäß ihres Inhaltes jederzeit auf die ganze versammelte Gemeinde eingerichtet, welche folglich auch mit dem Priester muß mitgenossen haben, wenn man nicht will, daß die priesterlichen Meßgebete ohne Verstand und Wahrheit seyn sollen.

¹⁴⁴ Bedeutend maßvoller Köln (Düsseld. Arch. a. a. O. fol. 64^r): „Ist ein Gegenstand, welcher keiner allgemeinen Regel fähig ist. Klöstern Pfarreyen entziehen, solange sie solche gut und vielleicht besser als die Weltgeistlichen verwalten, ist nicht billig, sondern genug, daß man darauf sehe, daß der expositus, in so lang er in Pfarrgeschäften verwendet wird, ganz Seelsorger seye und den Mönch am Nagel hänge. Wenn der Bischof sich der Studien der Ordensgeistlichen annimmt, so können sie ebensogut als die Seminaristen unterrichtet seyn.“

¹⁴⁵ A. a. O. 200.

Ein Hirtenschreiben des Abts und Bischofs Heinrich von Fulda über den äußeren Gottesdienst¹⁴⁶ sagt u. a.:

Den Pfarrgottesdienst betreffend auf Gott geheiligte Tage, wollten Wir wünschen, daß jeder Christ den Geist des Gesetzes, den wahren Sinn der Kirche sich näher zu Herzen lege... (Berufung auf das Konzil von Trient). Die Kirche dringt nämlich allzeit auf jenen Geist der Vereinigung unter den Gläubigen, der die Hauptabsicht ihres göttlichen Stifters war, und die Grundlage seiner Religion ist.

Eine Pastoralverordnung des Mainzer Erzbischofs¹⁴⁷ schreibt über die Ausgabe des *Neuen christkatholischen Gesang- und Gebetbuches für die Maynzer Erzdiözes* (2. Aufl., Maynz 1788), dessen allgemeine Einführung sehr üble Auftritte bei den Bauern zur Folge hatte:

Unser Wunsch und Verlangen dabey war: daß, nach dem Ausdruck des Weltapostels, alle einmüthig und mit einem Munde Gott den Vater unseres Herrn Jesu Christi lobpreisen möchten; daß, wie der Nämliche anderswo zu seinen Neubekehrten spricht, die Christen in einer ihnen allen verständlichen Sprache einander in Psalmen, Lobliedern und geistlichen Gesängen wechselseitig ermahnen sollten; daß sie nach der ersten Christen Beyspiel, und nach dem Sinne der Gemeinschaft der Heiligen einmüthig und einstimmig in dem Tempel des Herrn und im Gebet verharren sollten; daß alle zusammen und mit vereinten Herzen, erleuchtet durch den Verstand der heiligsten Geheimnisse, und durchdrungen von dem Geiste der Andacht, ihre Gebete und Gesänge zu unserem gemeinschaftlichen Vater durch die Hände der Engel absondern sollten. Wir fanden auch, daß das auf Unsern Antrag abgefaßte neue Gebet- und Gesangbuch diesen so heiligen Seelennutzen unendlich besser erwirken würde, als entweder durch einen sonst üblichen lateinischen Choral oder Musik, oder durch andere ältere Gesangbücher dermalen gehofft werden könnte.

Aus der einheitlichen Münchner Gottesdienstordnung vom 27. X. 1827¹⁴⁸, die sich ausdrücklich auf die österreichische von 1783 beruft, gehören diese Bestimmungen hierher:

Stillmesse: Soll nur jede halbe Stunde oder aus Mangel der Priester nur zu einer oder andern gewissen Stunde und immer am Hochaltar gehalten werden...¹⁴⁹.

Auch bei den Frauenklöstern wird für den Sonntagvormittag bei Stillmessen verlangt:

Mehrere, jedoch nur eine zu gleicher Zeit am Hochaltar.

Endlich — jedoch nicht als Unwichtigstes — sei das Dekret der Synode von Pistoja 1786 erwähnt:

¹⁴⁶ Ebda 237. — Die *Beyträge* bemerken dazu: „Der Pfarrgottesdienst wird solange vom Volk dem Gottesdienst in den Klöstern nachgesetzt werden, so lange dieser reicher an Zeremonien und an sinnlichen Rührungen ist, so lange in den Klosterkirchen mehr Ablässe, mehr Segen zu gewinnen sind, als in der Mutterkirche. Eine Reform im Gottesdienst der Mönche wird den Pfarrgottesdienst heben, ihm mehr Würde und Ansehen verschaffen.“

¹⁴⁷ Maynzer Monatschr. v. geistl. Sachen, Apr. 1788, S. 257.

¹⁴⁸ Abgedruckt bei Huhn a. a. O. 300.

¹⁴⁹ Huhn a. a. O. 306 findet diese Maßnahme „komisch“.

Für jede Kirche soll fürder nur mehr ein Altar erlaubt sein.

Das Sanktissimum soll an einem besondern, die Aufmerksamkeit und Ehrfurcht der Gläubigen erweckenden Orte aufbewahrt und darüber der alten Sitte gemäß ein Ciborium errichtet werden.

Die Gläubigen sollen durch Empfang der hl. Kommunion während der Messe im Anschluß an die Kommunion des Priesters innigeren Anteil an der Messe nehmen.

Bücher mit der Übersetzung des Ordo Missae sollen unter das Volk verbreitet werden, damit diejenigen, die des Lesens kundig seien, dem Priester beim hl. Opfer folgen könnten¹⁵⁰.

*

*

*

Welches sind nun die Hauptzentren, um die sich die einzelnen Thesen kristallisieren?

In erster Linie tritt hervor das Bestreben um die räumliche Sammlung der an der Liturgie Beteiligten. Man drängt aus diesem Grunde, wie wir erfahren, von verschiedenen Seiten darauf, den Pfarrgottesdienst als einzigen liturgischen Gottesdienst der Pfarrei an den Sonntagen herauszuarbeiten, die Gottesdienste in den Klosterkirchen, die wegen ihres größeren Aufwandes an Pracht und Musik, auch wegen der größeren Zahl der dort gelesenen Messen lieber aufgesucht wurden, zu beschränken und während des Pfarrgottesdienstes ganz zu unterbinden, damit die Gemeinde in ihrer Kirche, der Pfarrkirche, sich versammeln müsse. Die versuchte Eindämmung der Privatmessen, die besonders von den theoretischen Reformern verlangt wurde, so daß z. B. Winter für die vollständige Abschaffung eintritt und auch die stillen Messen Beda Prachers bekämpft, liegt auf dieser Linie.

Damit hängt ganz eng ein zweites zusammen: Das Bestreben um die objektive Einheitlichkeit des liturgischen Gottesdienstes. Schon die großen Anstrengungen, andere Andachtsformen, wie den Rosenkranz, aus der Feier der Messe zu eliminieren¹⁵¹, gehören auch in diesen Komplex. Noch entschiedener redet „der Sturm auf die Seitenaltäre“¹⁵², das vielfach auftretende Postulat, daß zur selben Zeit immer nur eine Messe stattfinden solle¹⁵³, die starke immer wiederkehrende Konzentration der liturgischen Andacht auf den Hoch-

¹⁵⁰ Vgl. Vierbach a. a. O. 9.

¹⁵¹ S. o. S. 111.

¹⁵² Thiel, Diss. 27. — S. Brunner, *Mysterien* 445 erzählt schauernd, daß die josephinische Wiener Kirchenzeitung von 1786 es dem Exjesuiten Bethmayer übel vermerkt habe, weil er sich unterstand, gegen kaiserlichen Befehl auf einem Seitenaltar Messe zu lesen, während auf dem Hochaltar zelebriert wurde!

¹⁵³ Wir finden diese Forderung auch z. B. bei dem Bamberger Friedrich Brenner (1784—1848) und dem Österreicher Andreas Reichenberger (1770—1854); Thiel a. a. O. 21.

altar, auf den einen Altar, dem sich ehemals, in altchristlicher und romanischer Zeit, alles in der Kirche, der Bau und die Menschen, zugeneigt haben, und von dem allein als idealem Herzen des Raumes alles Leben und Tat empfing.

Wir gewahren weiterhin, hier anknüpfend, das Bestreben um eine objektive Anteilnahme der Gemeinde an den gottesdienstlichen und liturgischen Handlungen. Häufig finden wir den deutlich ausgesprochenen Willen, die Gemeinde als liturgische Opfer- und Mahlgemeinschaft wieder herzustellen. Wenn Werkmeister — auch Winter — das pädagogisch und ethizistisch dadurch verwischt, daß er meint, im Bethaus müßten alle Versammelten „eine einzige moralische Person“ ausmachen, also durchaus praktisch und psychologisch denkt, so kommen andere, scheint es, dem doch historisch-realen Untergrund der Gemeinschaftsliturgie näher, wenn sie tadeln, daß es dem zeitgenössischen Gottesdienste an Einheit der Handlung fehle, so daß Priester und Volk nicht in einer auch nach außen sich offenbarenden Gemeinschaft ständen, ja die Gläubigen nicht einmal gemeinsam beteten; wenn sie behaupteten und bewiesen, der Gottesdienst sei nicht bloß Empfindung — diese könnte jeder privatim mit Hilfe eines Erbauungsbuches in sich anregen —, sondern auch äußere Gemeinschaft aller, des Priesters und des Volkes¹⁵⁴.

Aus dieser Erkenntniswurzel wächst dann — wenn auch vielleicht nur erkenntnisthaft zunächst — der Ruf nach der Kommunion der Gläubigen unter der Messe, daraus auch der öfter auftauchende Vorschlag, auch den Eintritt des Christen in die Gemeinschaft der Kirche im Beisein der Gemeinde, als Tauffeier einer in Christo geeinigten und einigen kirchlichen Gemeinschaft, zu begehen¹⁵⁵. Von der Anerkennung der versammelten Gläubigen als einer liturgischen Gemeinschaft zur innerlichen Zusammenfassung ist aber nur ein kurzer Weg.

Damit stehen wir vor dem letzten der hervorstechenden Kristallisationspunkte: Es ist das Bestreben um die subjektive Einheit und Anteilnahme aller Gläubigen am liturgischen Gottesdienst. Deutlich fühlbar ist überall der Drang nach dieser Konzentration auf die liturgischen Vorgänge (zunächst ohne Rücksicht darauf, wie diese selbst aufgefaßt wurden und ob sie richtig in ihrer Wesenheit verstanden wurden). Manchmal ganz aus der Nähe, manchmal aus der Ferne, aber jedenfalls ganz hörbar klingen bei den Forderungen der „Aufklärungs“-Liturgiker Worte aus unsern Tagen an, etwa eines Abbé Grimaud¹⁵⁶: *Le fidèle qui se décide à suivre liturgique-*

¹⁵⁴ Thiel ebda.

¹⁵⁵ Thiel 23; Vierbach 173 ff. V. A. Winter drängt allerdings den Initiationsgedanken wieder sehr stark zurück, wenn er die Taufe deswegen gelegentlich öffentlich haben will, um die Belehrungen über die Taufe, über die Pflichten der Eltern und Paten usw. auch einem größeren Kreis vermitteln zu können.

¹⁵⁶ Ch. Grimaud, „Ma“ Messe (1927) 218.

ment la Messe, ne tarde donc pas à constater la place très grande qu'il occupe dans la célébration: cette révélation lui fait comprendre que non seulement il assiste à la Messe, mais qu'il célèbre sa Messe, à l'aide du ministère du prêtre, — oder das Wort Pius' X. von der „Teilnahme am liturgischen Gottesdienst als der ersten und unumgänglich notwendigen Quelle des christlichen Geistes“ und sein Wunsch, daß man nicht in, sondern die Messe beten solle, — oder der Erlaß Pius' XI. am 20. XII. 1928: „Es ist wirklich hochnotwendig, daß die Gläubigen nicht als Außensteher und stumme Zuschauer, sondern ganz von der Schönheit der Liturgie erfaßt, so den heiligen Zeremonien beiwohnen, daß sie ihre Stimme im Wechselgesang mit dem Priester und dem Chor ertönen lassen.“ Die vielgescholtene und vielverlachte „Aufklärung“ hatte — das wird uns immer klarer — von diesen hohen Notwendigkeiten eine Ahnung, hatte ein Gefühl von der Gespaltenheit des ursprünglich einheitlichen Gottesdienstes in drei Einzelheiten — Priester, Volk, Singchor — und suchte diese Gespaltenheit zu überwinden. Man mißbilligte und verbot die Ablenkung und Zerstreuung durch fremden Gesang und verwirrende Musik¹⁵⁷, durch übermäßigen Prunk und Glanz¹⁵⁸ und durch Gebete, die nicht zur Feier der hl. Messe gehören; es wundert uns daher auch nicht, wenn der Gedanke der altchristlichen Konzelebration auch in der Aufklärung als fruchtbar angesehen wird¹⁵⁹. Der deutsche Meßgesang, der von den Aufklärern so besonders und mit allen möglichen Argumenten¹⁶⁰ empfohlen, angeregt und gefördert wird, der zu einer Revision aller Gesangbücher Anlaß gibt und der recht eigentlich das Bleibende aus jener Periode geworden ist, dieser deutsche Meßgesang ist zwar, von der Liturgie her gesehen, nur ein Nothbehelf; aber vom Gegenteil her, von der Zersplitterung, von der Spaltung, von der Auflösung des Gottesdienstes her gesehen, bedeutet er, wenn er sich so eng als möglich an die Opferhandlung anschließt, doch etwas Positives, einen

¹⁵⁷ Vgl. die Gubernialverordnung für Galizien vom 20. XII. 1787 (Kropatschek XIII 662): „Das Gemurre von der Orgel unter der Präfation und der Wandlung wird abgestellt.“

¹⁵⁸ Vgl. z. B. den Salzburger Hirtenbrief von 1782 S. 64: „Räumt aus dem Haus des majestätisch-ernsthafte Gottes... weg, was nur die Augen blendet, nur die Einbildungskraft erhitzt, nur ein gedankenloses Staunen erregt und, ohne bleibende Eindrücke zu hinterlassen, so wie die Sinne nichts mehr vor sich haben, schon verschwunden ist.“

¹⁵⁹ Thiel 23.

¹⁶⁰ Hieronymus Colloredo im eben (Anm. 158) genannten Hirtenbrief S. 35: „Nebst der Bibel sind gute Kirchenlieder in der Muttersprache eines der fürtrefflichsten Mittel, den öffentlichen Gottesdienst erbaulich und zu Erweckungen religiöser Gefühle beförderlich zu machen“ und, sehr merkwürdig allerdings, S. 41: „Gute Volkslieder hatten schon in der ältesten Zeit bei unserer deutschen Helden-nation einen hohen Wert.“

Fortschritt¹⁶¹, die Herstellung — oder wenigstens die versuchte Herstellung — eines engeren, sachlicheren und wesentlicheren Verhältnisses unter den Teilnehmern an der Liturgie¹⁶².

Warum hat dieser Versuch im ganzen nicht zum Ziele geführt? Warum ist er auf halbem Weg stehen geblieben? Warum ist er erstickt und totgeschwiegen worden?

Die Antwort-können wir erst geben, wenn wir auch die dritte Kategorie kennengelernt haben, innerhalb deren sich jene Liturgiereformen inhaltlich bewegen. Gerade die starke, allgemeine Vorliebe für den deutschen Gesang — auch in der Messe — leitet uns von selber in diese Kategorie hinüber: denn der gemeinsame Gesang in der Volkssprache sollte nicht bloß das Bewußtsein der liturgischen Gemeinschaft erwecken.

8. Die Tendenz zu Verständnis und Erbauung.

Im St. Blasianer Gesangbüchlein von 1773 — auch Fürstabt M. Gerbert beteiligte sich an den Bemühungen um einen deutschen Kirchengesang¹⁶³ — heißt es in der Vorrede:

Es war zum Teil ein gerechter Wunsch der Herrn Seelsorger, daß doch auf dem Lande an höheren Festtagen ein Amt oder Messe zu singen eingeführt werden möchte. Was nützt aber bei Bauersleuten ein lateinischer Gesang, woran ihr Herz und Verstand unmöglich teilnehmen und mithin auch keine Erbauung und Andacht erhoffet werden kann? Lasset demnach unser christliches Volk ehender in seiner Muttersprache dem Herrn Lieder singen; er wird solche mit Wohlgefallen anhören und seinen Segen desto reichlicher über uns ausschütten, je verständlicher wir zu seinem Lobe Mund und Herzen vereinigen.

Herz und Verstand des Volkes sollen auf ihre Rechnung kommen, sollen befriedigt werden: das oberste Prinzip der aufklärerischen Liturgiereform, dem die andern untergeordnet sind; denn der Verstand des Volkes versteht nur einfache Formen, die Andacht kann nur in der Gemeinschaft geweckt werden. Dieses Prinzip entspricht aber auch am allerersten dem philosophischen und ästhetischen Grundcharakter der Aufklärung. Das bedarf keines Wortes mehr; wir müssen nur noch sehen, welcher Art die Gedanken und Vorschläge sind, die unmittelbar dieser Tendenz dienen wollen.

¹⁶¹ Z. B. nennt Roeßler a. a. O. 96 den deutschen Kirchengesang einen liturgischen Fortschritt.

¹⁶² V. A. Winter ist mit den bloßen Gesängen des Volkes während der Messe nicht zufrieden; er verlangt, daß auch beim Gesang Priester und Volk nicht mehr getrennt erscheinen dürfen; er soll „ein Wechselgesang zwischen Priester und Volk“ sein.

¹⁶³ S. Merkle, *Kath. Beurt.* usw. 32 f. Mit Recht wird hier darauf hingewiesen, daß der deutsche Kirchengesang dazu dienen mußte, den elenden Zuständen auf den Kirchenhören ein Ende zu machen. (Wie sehr möchte man sich auch heute nach diesem Ende sehnen!)

Unzählig sind die Zeugnisse, die einer mehr oder weniger extensiven Einführung der Muttersprache in der Liturgie das Wort reden. Es mag das zum Teil einer auch größer werdenden Abneigung gegen das Latein im allgemeinen entspringen; eine realistisch-utilitaristische Richtung in der Pädagogik kämpft z. B. gegen die lateinische Schule — ist doch die Aufklärung auch u. a. das Quellgebiet der „Realschulen“¹⁶⁴ —; eine nationale Welle, durch die Großtaten der deutschen Dichter und Schriftsteller immer höher gewachsen, wendet sich gegen die Vernachlässigung der deutschen Sprache auch in Kirche und Theologie¹⁶⁵. Sicher hatten auch die nationalkirchlichen, vom Gallikanismus und Febronianismus her in die Aufklärung gedungenen Tendenzen — die ja auch gerade im Emser Kongreß ihren konkreten Ausdruck fanden — Einfluß auf die Gedanken an eine Nationalliturgie¹⁶⁶ und an eine ausgedehntere Verwendung der Volkssprache als Kultsprache. Das wesentlichste Motiv wird jedoch immer der Drang nach Verständlichkeit, nach der Möglichkeit eines rationalen Erfassens des Gebetsinhaltes und eines intellektuellen Vertrautseins mit dem Wort des Gebets bleiben; in der Muttersprache will man das Volk zu Gott dem Vater reden lassen¹⁶⁷; die Muttersprache soll ihm Gottesdienst, Sakrament und Ritus näher ans Herz bringen; dadurch hofft man eine größere religiöse Innerlichkeit zu erzeugen, man hofft die Religionsübungen den Gläubigen verständlicher zu machen, man hofft auf diese Weise — so will es der pädagogische Geist der Aufklärung und des 18. Jh. —¹⁶⁸ den auch in der Liturgie verborgenen Tugendlehren, den moralischen Elementen, zu ihrer belehrenden und bessernden Wirkung zu verhelfen. Es ist dies eine Bewegung, die wiederum fast¹⁶⁹ durch die ganze Linie der katholischen Aufklärung spürbar ist, nur daß sie sich in verschiedenen Graden und Modifikationen äußert. Wir haben vom deutschen Kirchengesang gehört; vom Bischof von Speyer wissen wir, daß er der deutschen Sprache bei Spendung der Sakramente soviel Zugeständnisse machte, als überhaupt möglich waren¹⁷⁰, von Selmar, daß er in seiner Pfarrei durchweg in deutscher Sprache taufte, traute und beerdigte¹⁷¹; Benedikt Werkmeisters größte Ausschreitung¹⁷² bestand in der stufenweisen Einführung der deutschen

¹⁶⁴ So Cajetan Weiller, *Mein Glaubensbekenntnis über den Artikel der lat. Sprache* (1801); vgl. A. Vágacs, *Kaj. Weillers Pädagogik* (1917) 26.

¹⁶⁵ So klagt z. B. Hieber im *Parnassus Boicus* heftig über die Vernachlässigung der deutschen Muttersprache in den kathol. Gebieten; vgl. G. Goebel, *Anfänge der Aufklärung in Altbayern* (1901) 73 f.

¹⁶⁶ Schotte a. a. O. 100.

¹⁶⁷ Braubach, *Max Franz* 156.

¹⁶⁸ Vgl. A. Köster, *Die deutsche Literatur der Aufklärungszeit* (1925) 198.

¹⁶⁹ Eine Ausnahme machen z. B. Clemens Wenzeslaus (vgl. Anm. 40) und Sailer.

¹⁷⁰ Vgl. Roeßler a. a. O. 97.

¹⁷¹ Handschriftl. Notiz (vgl. o. Anm. 136).

¹⁷² Sägmüller a. a. O. 207.

Messe in der Stuttgarter Hofkapelle; wir kennen Deresers deutsches Brevier und sein systematisches Eindringen, auch in die offiziellen Sphären; und daß so ganz entschiedene Reformer wie V. A. Winter das Latein aus aller Liturgie eliminieren wollen, entspricht auf den ersten Blick ihrem Charakter und dem pädagogisch-rationalen Übergewicht der Zeit, das sich auch hier mit allen moralphilosophischen, sozialetischen und historischen Mitteln — eine wichtige Rolle spielt die Stelle I Kor. 14, 19, die deshalb im Hirtenbrief des Clemens Wenzeslaus von 1780 eine besondere Interpretation erfährt — durchsetzen will. Für uns kann es sich nicht darum handeln, dieses schwierige und immer erneute und namentlich in Zeiten kirchlicher Krisen immer wiederkehrende und akut werdende Problem generell zu erörtern und dieses Ergebnis etwa zum Maßstab für die Bestrebungen der Aufklärungszeit zu machen. Wir müssen vielmehr diese Zeit selbst verstehen und das, wogegen sie ankämpfte. Es bedarf aber nach all dem, was schon über das Wesen der Aufklärung und ihr inneres Verhältnis zum Wesen der Liturgie gesagt wurde, keiner weiteren Beweise, daß dem größten Teil der Aufklärungsliturgiker, auch wenn sie nicht nur aus antipapalen und antirömischen Instinkten heraus arbeiteten, die positive und eigentliche Seite der Kultsprache fremd sein mußte, daß diese Zeit, weil ihr der rationale Inhalt des Gebetes die Hauptsache war, der Sinn für die Schönheit der Form, für das Irrational-Geistige, für den „wortgewordenen Geist des Gebetes“¹⁷³ selbst, für den Rhythmus in Sprache und Melodie, für das Numinose schlechthin, das alle religiösen Gefühle ohne eigentliches „Verstehen“ konzentrieren kann, — daß dieser Sinn im Kampfe gegen einen mechanischen Irrationalismus leiden und auch wohl verkümmern mußte. Es fragt sich aber doch auch, ob nicht selbst in manchem, auf den ersten Schein hin liturgiefeindlichen Anschlag, der mit der Waffe der Vulgarisierung der Kultsprache geführt wurde, eine positive Wertung der Liturgie im Gegensatz zu außerliturgischen Kult- und Andachtsformen verborgen sein kann. Wenn nämlich — so wurde wohl auch gedacht — die Liturgie in der Volkssprache erschien, konnte sie dem Volke in ihrer auch durch dieses neue Gewand noch durchschimmernden Hoheit und Größe für das Volk die Andacht werden und andere Formen, die den Kern der Gottesverehrung und der Christusfrömmigkeit allzusehr überwucherten und verdunkelten, verdrängen. Wir können in unserem Urteil nur dann gerecht sein, wenn wir auch diesen Zug mit begreifen; wir brauchen deswegen nicht den Hauptbeweggrund, das Streben nach Verständlichkeit und Erbauung, zu vergessen.

Dieser Beweggrund hat noch zu weiteren Verschiebungen und Beeinträchtigungen innerhalb der Liturgie geführt: es ist zunächst die

¹⁷³ *Hochland* XVII 2 S. 502.

starke Betonung des (homiletischen und) katechetischen Moments. So schlägt Kur-Trier für den Emser Kongreß vor¹⁷⁴:

und da ein hauptstück der seelsorge der unterricht des volkes in der Kristenlehre ist, so solle der seelsorger auf die sonn und festtage mit katechetischen und homiletischen predigen abwechseln, auch nachmittags den kristlichen unterricht außer der Vesper, welche in deutsch sol gesungen werden oder sonstiger andachtsübung durch gesang oder gebet fortsetzen, wobei er nach katechetischer Art zu verfahren hat.

Spielt hier die Predigt eine zwar wichtige, aber doch nicht prädominierende Rolle neben der Liturgie, so will sie anderwärts sich zum Kern des Gottesdienstes machen. Bei Werkmeister hat die Predigt ganz offenbar eine ganz beherrschende Stellung¹⁷⁵, und das mag ebenso einer bewußten Annäherung an den Protestantismus wie dem Rationalismus dieses Liturgikers entsprechen; aber es war die eifrige Empfehlung der Predigt von oberhirtlicher Seite¹⁷⁶ sicher auch ein Akt der Notwehr gegen die Vergangenheit und ein Kampf mit gleichen Mitteln gegen die Andersgläubigen und Unkirchlichen der Gegenwart. Darin lag noch kein Schritt gegen die Liturgie; wie zu allen Zeiten hätte die gute Predigt die Liturgie ergänzen können. Aber es wurde die Gefahr nicht vermieden — auch in den offiziellen und gemäßigten Kreisen —, daß dem belehrenden Wort ein zu großer Raum gegönnt wurde; man übersah, daß auch auf diesem Gebiete die Allzuhäufigkeit einen Überdruß und einen Mechanismus erzeugen konnte und daß diese subjektive, individuelle Leistung viel eher Gefahr lief, zu ermatten, als die objektive Größe der Liturgie, der sie zu Hilfe kommen sollte, die sie umrahmen und stützen sollte, und der sie zum Leben verhelfen sollte. Selbst in den überlegtesten Programmen ist auf das Katechetische im Gottesdienst ein übergroßes Gewicht gelegt, das oft jetzt seinerseits den innersten Kern der Liturgie verschwinden läßt; noch ausgreifender, schier uferlos, dehnt sich der Moralismus, der fast zu einer didaktischen Tyrannei wird, bei den radikalen Reformern, wie etwa V. A. Winter; er verteidigt zwar mit Recht die altchristliche und mittelalterliche Sitte der Predigt nach dem Evangelium¹⁷⁷, aber er stellt schon die Predigt über die — von ihm allerdings als unliturgisch verurteilte — Privatmesse, und vor allem: er übersättigt alle Riten, alle Handlungen, alle Sakramente, mit einer unerträglichen Fülle von Predigten und Ansprachen; bei der Spendung der Firmung sollen nicht weniger als drei Anreden stattfinden¹⁷⁸, und sogar die Krankenkommunion soll nicht ohne solche erteilt werden, wenn Leute dabei sind¹⁷⁹. Bei der Kommunion in der Kirche soll nicht nur am Anfang

¹⁷⁴ Forts. d. Liste auf S. 112.

¹⁷⁵ Sägmüller a. a. O. 70 ff.

¹⁷⁶ Für Speyer vgl. z. B. Roeßler a. a. O. 83.

¹⁷⁷ Vierbach 119. 141.

¹⁷⁸ Ebda 181 f.

¹⁷⁹ Ebda 193.

und am Schluß eine mahnende und bestärkende Ansprache gehalten werden — auch „die Spendungsformel ist durch verschiedene belehrende Denksprüche ersetzt, mit denen zur Vermeidung des Mechanismus immer abgewechselt werden soll. So erstrecken sich Belehrung und Aufforderung zur Tugend sogar bis zur Spendungsformel hinein“¹⁸⁰.

Doch führt uns das schon zu einer weiteren Gruppe von Mitteln, die zur belehrenden und erbauenden Gestaltung der Liturgie verwendet wurden, jedoch — und das muß sehr kräftig unterstrichen werden — nur von den theoretischen Außenkämpfern und auch hier meist nur in der Theorie: es ist die Änderung der Liturgie oder liturgischer Teile nach den Geboten von Verständnis und Erbauung. Wir brauchen nicht lange bei dieser Gruppe zu verweilen, da sie unfruchtbar geblieben ist; mit ihr wären Dämme durchbrochen worden, die heiliges Gut schützten, eine Bresche wäre gelegt worden, durch die der Subjektivismus in all seinen Farben, der rationalistische wie der sentimentale — die beiden gingen ja Hand in Hand¹⁸¹ — in voller Flut eingebrochen wäre; selbst wenn die dogmatische Basis der Liturgie willkürlich nicht angegriffen worden wäre, unwillkürlich hätte sich doch eine Auflockerung dieses Gefüges, eine Störung des Organismus durch die subjektiven Vorstöße eingestellt; vor allem: stärker als je wäre das Opfer von der Gesinnung und dem Leistungswillen des Handelnden — und zwar nicht der Kirche, sondern des priesterlichen Individuums — abhängig geworden. Schon Werkmeisters Übersetzung weist in diese Richtung, wie denn überhaupt die lebende Sprache zu einer größeren Fluktuation verleitet. Die Reformen V. A. Winters und Selmars gehen mit einer fast fanatischen Pedanterie gegen alles in der Liturgie, in der Messe, in der Sakramentspendung, in den sonstigen Riten vor, was nicht der Belehrung und Erbauung dient, und zerstören dabei oft ihre eigensten historischen Erkenntnisse. Ein einziges kleines, aber sehr bezeichnendes Beispiel: Winter streicht in seinem neuen Meßformular das *Ite missa est*, weil es weder Belehrung noch Erbauung enthält!¹⁸² Der ganze logische Abschluß der von ihm doch sonst so betonten Gemeinschaftshandlung, die große feierliche Sanktion des heiligen Werks soll damit fallen¹⁸³. Diese Ge-

¹⁸⁰ Ebda 191 f. Interessant sind die zwar dogmatisch unanfechtbaren, aber doch im wesentlichen katechisierenden Ausspendungsformeln, die W. geprägt hat, und die den Zweck der Liturgie völlig verkennen.

¹⁸¹ Vgl. z. B. A. Köster a. a. O. 146.

¹⁸² Vierbach 126.

¹⁸³ Es gibt aber vielleicht auch hier eine Erklärung, die das Urteil mildern muß: Das *Ite missa est* ist durch das, was später noch an den Schluß der Messe angefügt wurde, durch den Segen, durch das letzte Evangelium (bei der Messe coram Exp. wieder durch einen Segen, ev. auch den Wettersegens u. a.) tatsächlich in seiner logischen und ästhetischen Kraft und Bedeutung sehr herabgesetzt worden. Sollte ihm der Aufklärer mehr Bedeutung zulegen? Seiner historischen Stellung

meinschaft war für Winter eben doch nicht eine wesentlich liturgische — so sehr er das glaubt und sich darum bemüht —, sondern eine reine Gebetsgemeinschaft. Daß freilich vom didaktisch-katechetischen Prinzip aus auch das Mark der Liturgie, das Dogma, in Mitleidenschaft gezogen werden konnte, lehrt etwa die Formel Beda Prachers¹⁸⁴: „Brüder, wir sind heute die Glücklichen, die von diesem Brote essen und von diesem Kelche trinken dürfen. Allein nicht der leibliche Genuß des Brotes und Weines bei dem Tisch des Herrn, sondern das, was unser Verstand dabei denkt und unser Herz dabei empfindet, das erquickt unseren Geist und ist Speise für das ewige Leben.“

Doch müssen wir hier auch feststellen, daß die Grenze des Katholischen überschritten ist. Was jenseits dieser Grenze liegt, kann auch in der Aufklärung nicht mehr als katholisch gelten. Aber es ist von Wert zu wissen, daß gerade in diesem Punkte die größte Gefahr für die liturgischen Reformen jener Tage bestand, daß der intellektualistische Individualismus gerade hier zum Gegner des Liturgischen werden und die historische Mission der katholischen Aufklärung auf dem Gebiet der Liturgie verkleinern, verdunkeln und in Frage stellen mußte.

9. Die historische Mission.

Die Frage nach dieser historischen Mission, die Frage: Mußte die Aufklärung hier eingreifen? Mußte sie auf die Liturgie übertreten? Warum mußte sie das? Und hatte dieses Eingreifen irgendwelche Folgen für die spätere Entwicklung? — diese Fragen können wir vielleicht jetzt beantworten, nachdem wir die liturgischen Bestrebungen der Aufklärung in ihren Grundzügen kennengelernt haben und dabei ihren Ursprung und ihre Absichten aufzudecken suchten. Notgedrungen lag dabei ein gewisser Akzent auf dem ehrlichen und vorsichtigen Wollen der sog. „gemäßigten“ Richtung; denn nur von ihr, nicht von den Extremen, kamen die fruchtbaren und weiterwirkenden Gedanken.

Freilich, und das muß gleich zu Anfang konstatiert werden: der stärkste und eigentlichste Teil dieser Mission beruhte im Kampfe, in dem, was sie ablehnte und ablehnen lehrte, in ihrer Arbeit des Freilegens und Wegräumens, scheinbar in etwas Negativem, — aber es war doch notwendig und nicht umsonst.

Wir sahen, es war der Kampf gegen den zur Hohlheit gewordenen Überschwang des Barock.

Wir im Süden wissen zu sagen von der Größe und der religiösen Wucht des Barock und von der unnachahmlichen Grazie und Leicht-

nach allerdings — aber auch er stand unbewußt unter dem Einfluß einer näheren Tradition.

¹⁸⁴ *Neue Liturgie des Pfarrers M. in K., Departement L.* (Tübingen 1802) 51; Vierbach 107.

heit des Rokoko, wir kennen die gewaltigen Raumschöpfungen, die gigantischen Altarbauten, die mächtigen Bewegungen der Plastik, die kühnen Jenseitsillusionen und Diesseitsapotheosen der Malerei: ein ungeheures, atemraubendes Sichausleben und Stürmen in Formen und Farben, in Licht und Gold, in Schein und Traum. Aber gerade deswegen fühlen wir auch das Ende dieses Traumes; ausgeträumt, konnte er nur Leerheit und Überdruß hinterlassen. Wir fühlen es, um nur ein Beispiel zu nennen, an den gedankenlosen und langweiligen Altären, die das ausgehende Rokoko an die alten romanischen Pfeiler des Prämonstratensermünsters Windberg (Ndb.) gestellt hat: ein Spiel des Überdrusses, der Satttheit, der Müdigkeit.

Die neue Kunst suchte diesem Spiel und Traum das wirklich und wesentlich Große und Schöne entgegenzusetzen.

Auch die religiöse Anschauung des Barock war ein Schwelgen, ein Sattsein, eine Freude am Spiele, an den reichen und mannigfaltigen Formen, von großen religiösen Geistern — wie in der Kunst vom Genius eines großen Künstlers — sublimiert, vergeistigt, zu ergreifendem Pathos gestaltet, aus tiefster Seele zu höchsten Höhen emporgerissen, mit Glut und Leben gefüllt und geschwellt — ein riesiges Wollen mitunter, das auch hier den Ossa auf den Pelion und beide auf den Olymp zu wälzen schien¹⁸⁵ —: aber in der Breite der Gefahr der Wesenlosigkeit und auf die Dauer der Gefahr der Gedankenlosigkeit unfehlbar ausgeliefert. Breite und Dauer mußten hier die großen Deklinationen stärker und fühlbarer als sonst erzeugen: Die Illusion mußte zur Inhaltsleerheit, die Lust am holden Schein zum Vergessen des letzten Seins werden, die Selbstverständlichkeit und Unbekümmertheit zur geistigen Trägheit, die Freude an den Formeln zur Zufriedenheit mit den Formalitäten, die Freude am Äußeren und Äußerlichen zur Abkehr vom Inneren.

Es war die historische Mission der katholischen Aufklärung, einer solchen Entwicklung Einhalt zu gebieten auch in der Liturgie, ja durch sie. Sie mußte der Übermacht des Scheins die Macht eines Realen, den vielen Formen eine letzte und wesentliche Form vorhalten.

Ist diese Mission erfüllt worden?

Die geschichtliche Ehrlichkeit wird sich nicht weigern, dies bis zu einem gewissen Grad zu bejahen.

Zunächst ist eines vorauszuschicken: Die katholische Aufklärung hat überhaupt — seit langer Zeit zum erstenmal — die Frage der Liturgie zu einer Angelegenheit der Kirche gemacht; die Liturgie wurde in ihrer Bedeutung überhaupt einmal zum Problem; es entstand — so können wir es unbedenklich benennen — eine volksliturgische Bewegung.

¹⁸⁵ Heinrich Heine über das Mittelalter; vgl. Jb. 6 S. 78.

Das bedeutet aber weiterhin: Die Liturgie versuchte damals wieder aus ihrem traditionell gewordenen Dasein als „Staatsaktion“ herauszutreten und zu einem Andachts-, Kult- und Lebenselement aller Gläubigen zu werden. Es war ein Schritt, die verschiedenen Frömmigkeitstypen, die sich im Laufe der Jahrhunderte seit der Gotik entwickelt und voneinander wegentwickelt hatten, vor allem die nach Standes- und Intelligenzschichten geschiedenen Typen durch die Liturgie aufzuheben oder zu vereinigen.

Und daher geschah noch ein weiterer Schritt: es war die Besinnung auf das Ursprünglich-Wesentliche. Wir müssen es dahingestellt sein lassen, ob diese Besinnung tatsächlich immer zum wahren Ziele führte; aber sie war da und wirkte sich aus und durchbrach an mehr als einer Stelle die Lagen der voluntaristischen Kultformen, der peripherischen, das Mysterium des eucharistischen Opfers umschreibenden und verbergenden Andachtsformen, hin zu diesem Zentrum, hin zur einfachen, klaren, an sich haltenden klassischen Form, in der einst der Zentralgedanke liturgische Gestalt genommen hatte.

Daß diese Reform zu dieser Form zurückfinden und die Bahn dazu eröffnen wollte, ist ihr Verdienst und ihre Leistung; daß sie nur die Form ersah und nicht den lebendigen Geist verspürte, ist ihre Schuld und ihr Versagen.

Denn: so richtig und geschichtlich es ist, das Fruchtbare und Fortschrittliche jener „liturgischen Bewegung“ anzuerkennen, so klar und scharf muß auch festgelegt werden, daß die Liturgiereform der Aufklärung ihre historische Mission nicht ganz erfüllt hat. Es lag das zum einen Teil im Charakter der ganzen Aufklärung begründet, zum andern in einer außerordentlich starken und intransigenten Gegnerschaft, zum dritten aber ist es die Schuld der liturgischen Bewegung selbst.

10. Die tragische Schuld.

Vorwurf über Vorwurf ist seit der Romantik auf die katholische Aufklärung im allgemeinen gehäuft worden, und — trotz warnender Historikerurteile — geschieht es auch heute noch in landläufigen Darstellungen. Die Liturgiereform ist von diesen Vorwürfen nicht verschont geblieben. Und in der Tat: Selbst wenn man die radikalen und extremen Neuerer und ihre weitgehenden, auch dem Dogma nahestehenden Theorien ausschaltet, bleibt vieles zu tadeln. Man kann es als Schuld anrechnen, daß die Reformer vielfach dem Staat und den weltlichen Herrn Macht über solche Dinge zusprachen und gaben, das *ius circa sacra*¹⁸⁰, man kann rügen und bspötteln, daß manche Er-

¹⁸⁰ Wir kennen diese Zugeständnisse vor allem bei Werkmeister und im Josephinismus Österreichs: *Quidquid fini civitatis est contrarium, est omittendum*. Auch der bayerische Josephinismus ist hier zu nennen (vgl. Zirkel bei Ludwig

lasse und Verfügungen das Muster bürokratischer Kleinlichkeit sind — der josephinische Sakristangeist ist dafür so sprichwörtlich geworden, daß er für die historische Halbbildung geradezu eine Waffe wurde —; man kann auch mit einem gewissen Recht rügen, daß viele zweite Schritte vor den ersten getan worden seien und daß die Tradition des Bestehenden allzu jäh untergraben worden sei und daß so zwischen dem Alten und der Reform ein Vacuum eingetreten sei, in dem sich dann eine Skepsis und Laxheit breitmachen konnte, — obwohl bei diesem Vorwurf die wirklichen Ursachen nicht immer erkannt, vor allem die barocken Unterströmungen jener Skepsis nicht gefühlt werden. Man will — und auch hier mit einem gewissen Recht — in der Tendenz zur Gemeinschaft eine falsche und übel angebrachte, eine aus dem Geist des revolutionären Bürgers entsprungene Demokratisierung sehen — und es ist vielleicht auch so: der Altar, den man mitten unter das Volk hineinstellte, um ihn aus seiner Isolierung zu erlösen, hat dabei an Ehrfurcht und mystischer Größe eingebüßt, weil die Seelen nicht an jener Ehrfurcht und Größe hinaufgebildet waren, um sich selbst als Teilhaber davon zu fühlen — zu weit waren sie immer weggestanden. Und endlich: Man empfindet als unwürdig die enge Verbindung und Verquickung der liturgischen Reformen mit kirchlichen Rechts- und Machtfragen, mit dem Gallikanismus, dem Febronianismus, dem Episkopalismus, und sieht in vielen Neuerungen — sehr übertrieben allerdings — nichts als eine nachbetende Annäherung an den Protestantismus. — Das alles mag, wenn auch stark

a. a. O. II 156 und die Äußerung des Professors und Gubernialrats Bertoldi in einem Gespräch mit Karl Rudolf v. Buol-Schauenstein zu Innsbruck bei Piffrader a. a. O. 37: „Das hl. Meßopfer sei als göttliche Einsetzung anerkannt, aber Zeit, Ort, Zahl, Aufwand — seien äußerliche Zufälligkeiten, und insofern diese für die Wohlfahrt der Untertanen nicht gleichgültig seien, unterliegen sie dem Willen des Monarchen.“ Das Gespräch ist allerdings historisch unglaublich schlecht verbürgt.) Wie wenig allgemein aber die Tendenz war, die Reform den weltlichen Herren zu überlassen, zeigt folgender noch unedierter Brief des Kaplans Wreden aus Bad Ems vom 4. VIII. 1786 an den kurköln. Minister Jos. Christian von Waldenfels (Düsseldorf, Staatsarch. Reg. d. kurköln. geistl. Arch. Abt. V 104^b fol. 91^r): „Ich weis nicht ob Euer Exzellenz die neueste Stutgarder Kirchen und Religionsbegebenheit bekannt ist, sie ermahnet die Bischöfe mit der Reform und Aufstellung bestimmter Grundsätze nicht zu säumen, sonst strecken die weltlichen Herrn ihre Hände immer weiter aus. Der Herzog von Würtemberg hatte sich im Anfange des Vorigen Monates mit reforme des Gottesdienstes beschäftigt, die Katolische Messe deutsch zu lesen und die Sakramenten in eben dieser Sprache auszuspenden geboten, nun aber gieng er soweit, daß er die Formeln bei Austheilung der Sakramente vorschrieb, das, was zeither für wesentlich dabei gehalten wurde, auslies, und sich ganz von dem Dogma der Kirche dabei entfernete. Die Sache ward jüngst von der Geistlichkeit daselbst nach Mainz berichtet. Wenn sich die Bischöfe nicht mit Eifer an die Verbässerung der Disziplin begeben, so werden die Landesherrn diesen Mangel zu ersetzen suchen, den geistlichen am Ende alle Gewalt über adiaphora religionis aus den Händen reisen und wegen Mangel hinlänglicher Kenntnisse selbst den dogmatischen theil unserer Religion angreifen . . .“

verteilt und immer begreiflicher, je mehr der ganze Komplex der Aufklärung erfaßt wird, die doch aus den Fehlern der alten Richtung ihre reichste Nahrung sog¹⁸⁷, das alles mag gewesen und eine Schuld gewesen sein, war aber für die Liturgie doch nicht die entscheidende und meist nur sekundär. Entscheidend und primär war hier nur die Tatsache, daß die Aufklärung in der Liturgie mehr (oder fast ausschließlich) die Form sah und nicht den Geist, der diese Form adäquat geschaffen hatte, daß sie diese Form — selbst in der antik-christlichen Gestalt — zwar der Formlosigkeit der Vergangenheit entgegensetzte, aber sie nicht vom Objektiven, sondern vom Subjektiven her mit Leben zu erfüllen gedachte; wie die bildende Kunst des Klassizismus¹⁸⁸ — wir ziehen zum letztenmal die bedeutsame Parallele —, suchte man auch hier mit der *ratio*, mit dem Intellekt, mit der menschlichen Vernunft und dem menschlichen Wissen ein Wesen erneuern zu können, dessen letzter und mächtigster Schöpfer jenseits dieser *ratio*, dieses Intellekts liegen muß; es war daher kein Gestalten von innen her, kein Werk des göttlichen Logos, den man nicht erfaßte; man suchte die Liturgie den Menschen zu geben, aber man vergaß und man übersah notwendig, sie aus dem Göttlichen zu bilden — ein Nachklang des kantianischen Grundsatzes, daß Gottesdienst zuerst ein Dienst am Menschen sei; man wollte eine Gemeinschaft erwecken und erziehen, aber es wurde kein *Corpus Christi mysticum*. Es ist vielleicht erklärlich, daß diese Zeit mit der schwül und tändelnd gewordenen Bäröckmystik jede andere verkannte und verschmähte: jedenfalls konnte oder wollte sie nicht kennen das schöpferische Prinzip der Kultmystik und verkannte so die letzte wahre reale Idee, von der alle wahre Liturgie warmes und nährendes Leben empfängt, von der das *Corpus Christi*, die Kirche, die liturgische Gemeinschaft in stetem organischem Kreislauf durchpulst wird, die allem liturgischen Handeln letzten Sinn und aller Form letzte Berechtigung verleiht, die Idee des *Mysteriums*.

Und so stellt sich uns das Wirken und der Erfolg etwa in einem Bilde dar: Die Aufklärung — soweit sie positiv wirken wollte — hat das Heiligtum der Liturgie geahnt und gewußt; sie hat Wege dahin gebahnt und geebnet durch Gestrüpp und Dunkelheiten; sie ist bis

¹⁸⁷ S. Merkle, *Katholische Beurteilung* usw. 75.

¹⁸⁸ H. Schmitz, *Kunst und Kultur des 18. Jahrh. in Deutschland* (1922) 367 sagt zwar mit Recht: „Das ist der Kern der Frage: welcher Art das Verhältnis zur Antike ist. Hat die gestaltende Bildnerkraft die Anregung der Antike im Feuer der eigenen Empfindung zu neuen Bildungen umgeschaffen? Die Beurteilung eines Kunstwerks hat nur nach dem Maß des in ihm verkörperten, plastischen oder malerischen Könnens zu fragen. Und diese vorurteilslose Betrachtung verlangen auch die Schöpfungen des Klassizismus in Deutschland. Nur dort, wo die Forderung einer wissenschaftlichen Nachahmung der Antike erhoben und in die Praxis umgesetzt wurde...: da liegen die Keime zur Untergrabung der künstlerischen Schaffensweise.“ Aber wo ist im Klassizismus die Grenze der intellektualistischen Forderung?

an die Schwelle des Heiligtums vorgedrungen und hat sich an seiner Schönheit erbaut: aber den Schlüssel zum Innersten hat sie nicht gehabt und nicht gefunden.

Das war ihre Schuld; sie ist tragisch, weil sie gleichzeitig und aus dem gleichen Boden erwuchs mit der Erkenntnis und dem positiven Wollen. Sie ist tragisch, weil jene Menschen ein Zentrum suchten, aber dieses doch nur wieder im Menschlichen fanden, gegen das sie aufgestanden waren. So mußten diese Reformen im bald sich erhebenden, mächtigen Kampfe mit der Romantik scheinbar wieder unterliegen, weil sie nicht im Fels des Objektiven begründet waren.

Aber diese Zeit — und ihre Liturgiereform — ist doch nicht ganz verschwunden und nicht ganz umsonst gewesen. Mit ihrem Kampf und ihrer Errungenschaft und ihrer — Schuld ist sie herübergezogen ins 19. Jh. und in die Epoche der Restauration.

MISZELLEN

Das Teufelanspeien im Mailänder Taufritual? (Zu Ambrosius, *De mysteriis* 2,7.) Ballerini hatte schon im J. 1879 in seiner auf recht minderwertigen Hss. begründeten Ambrosiusausgabe in *De mysteriis* 2,7 den Text folgendermaßen gestaltet:

Ingressus es igitur, ut adversarium tuum cernereres, cui renuntiandum. In os sputaris. Ad orientem converteris; qui enim renuntiat diabolo, ad Christum convertitur, illum directo cernit obtutu.

G. Morin hat 20 Jahre später in seiner Abhandlung *La sputation, rite baptismal de l'église de Milan au IV^e siècle, d'après un passage corrigé du De mysteriis de S. Ambroise* (Rev. Bénéd. 16 [1899] 414—418) die Stelle so verbessern wollen:

Ingressus es igitur, ut adversarium tuum cernereres, cui renuntiando in os sputares. Ad orientem converteris eqs.

G. Rauschen gab dann, ohne Morins Abhandlung zu kennen, in seinem *Florilegium patristicum VII, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (2 1914) dem alten Maurinertext den Vorzug, mit der Begründung, daß wir von einem Ritus des Ausspeiens sonst nirgends etwas lesen. Er schreibt also:

Ingressus es igitur, ut adversarium tuum cernereres, cui renuntiandum in os putaris. In orientem converteris eqs.

Demgegenüber machte schon Eberhard Nestle in der Besprechung von Rauschens Erstauflage (Berl. Philol. Wochenschrift 1910 Sp. 70 f.) u. a. auf eine mohammedanische Sitte aufmerksam, beim Gebet den Teufel über die linke Achsel anzuspeien. Und A. Semenov in St. Petersburg verwies in derselben Zeitschrift (1910 Sp. 286) auf den Brauch der orthodoxen Kirche, wo der Täufling noch heute bei der Abschwörung an den Teufel sich nach Westen wendet und ausspeit. F. J. Dölger sammelte endlich in seinem äußerst lehrreichen Buche *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze* (1919) eine Menge von weiteren Parallelen zu dem alten Taufbrauch. Auch er entschied sich für Dom Morins Textgestaltung, während noch J. E. Niederhuber in seiner Ambrosiusübersetzung (BKV Ambrosius III [1917] 278) *cui renuntiandum in os putaris* vorausgesetzt zu haben scheint (*putaris* = *putaveris*), da er in der Anmerkung *sputares* als unsicher ablehnt. Er übersetzt:

„So bist du denn eingetreten, um deinem Widersacher fest ins Auge zu blicken, indem du ihm ins Angesicht widersagen zu müssen glaubtest. Gen Osten wendest du dich; denn wer dem Teufel widersagt, wendet sich Christus zu, ihm schaut er geraden Blickes ins Auge.“

Da ich die Stelle für die kommende Ambrosiusausgabe im Wiener Corpus in 121 Hss. nachgesehen habe, kann ich sie nach allen Regeln der Textkritik nur in folgender Form für richtig halten:

Ingressus igitur, ut adversarium tuum cernereres, cui renuntiandum in os putares, ad orientem converteris; qui enim renuntiat diabolo ad Christum convertitur, illum directo cernit obtutu.

Übersetzung:

Nachdem du also eingetreten bist (erg. in die Taufkapelle), um deinem Feinde fest ins Auge zu blicken, da du ihm ins Gesicht hinein widersagen zu müssen glaubtest, wendest du dich (dann) nach Osten; denn wer dem Teufel widersagt, der wendet sich Christus zu, ihm schaut er mit freier Stirne ins Auge.

Zur Begründung dieses Textes sei folgendes bemerkt¹:

1. Nach *ingressus* lassen die besten Hss. das von den Maurinern aufgenommene *es* weg. Nur Bambergensis B II 6 s. X. und Le Mans 15 s. XI. bezeugen es unter den kritisch wertvollen Hss. Die 35 späteren, die ihnen folgen, haben keinen selbständigen kritischen Wert. Der Bambergensis aber ist unter den alten Hss. ungefähr die willkürlichste, so daß er nur da zu brauchen ist, wo er mit den anderen Zeugen seiner Sippe übereinstimmt. Le Mans 15 ist der wahrscheinlich von Lanfranc selbst korrigierte Text einer nordfranzösischen Rezension des 11. Jh., die wohl gerade darum recht zahlreiche Abschriften erlebte. Sie beruht auf derselben Familie wie der Bambergensis, geht aber dabei ihre eigenen Wege. Textkritisch bietet sie nirgends etwas wirklich Brauchbares. — Die Weglassung des *es* ist also kritische Forderung schon mit Rücksicht auf die Überlieferungsgeschichte. Aber auch sprachlich und sachlich ist sie gut begründet. Denn mit *es* steht der Satz *ad orientem converteris* völlig isoliert da; ohne *es* erst erhält er die Bedeutung, die ihm dem Zusammenhang gemäß zukommt: Nicht die Abschwörung an den Teufel ist es, worauf es an der Stelle ankommt, sondern die Zuschwörung an Christus; von der Abschwörung war ja schon 2, 5. 6 die Rede, sie muß daher auch sprachlich als untergeordnet erscheinen, wo die Zuschwörung an Christus eingeleitet werden soll.

2. *renuntiandum* ist ebenfalls sicher echt. Alle guten Hss. beider Familien stimmen darin überein. Gegen 117 Zeugen stehen nur vier jüngere, kritisch wertlose Hss.: London, Old Kings Libr. 5 F IV s. XII., Subiaco 119 s. XIV., Krakau Univ.-Bibl. 1192 s. XV., Vaticanus 287 s. XV. Wäre ferner *renuntiando* das Ursprüngliche, wie Dom Morin meinte, so wäre es zum mindesten merkwürdig, daß gerade alle alten Zeugen mit solcher Einheitlichkeit *-um* statt *-o* bieten. Aber was soll auch *renuntiando* heißen, selbst wenn wir einstweilen einmal *sputares* als richtige Lesart voraussetzen wollten? Dativ kann es nicht sein, da *renuntiando* auf *cui* bezogen ein persönliches Passiv von *renuntio* zur Voraussetzung hätte, *renuntio* aber in der Bedeutung „widersagen“ nirgends transitiv ist. Die Auffassung als Ablativus instrumenti gibt keinen Sinn („um ihm durch Widersagen ins Antlitz zu speien“). Also könnte es höchstens ein Ablativus modi sein: „um ihm beim Widersagen ins Antlitz zu speien.“ Doch das wäre kaum zu verstehen; denn was soll überhaupt noch das Widersagen, wenn das Anspeien so sehr als Hauptsache

¹ Wir beschränken uns in der Angabe der Hss. auf einen summarischen Überblick. Für die nähere Begründung der Familien und Klassen muß auf die *praefatio* der hoffentlich nicht mehr allzu lange ausstehenden Ausgabe im CSEL verwiesen werden.

betont ist? Es kann ohne jeden Verlust des Gedankens wegbleiben. — Doch, wie gesagt, der Hauptgrund für *renuntiandum* ist die Überlieferung.

3. Nun zum eigentlichen Fragepunkt: *putaris, putares, sputaris, sputares*? Was sagt die Überlieferung? *sputares* tritt zuerst in der Form *sputaris* auf, und zwar im Holkhamensis 122, olim S. Iohannis in viridario, Padua, s. X. In dieser Form bieten es noch 7 andere italienische, 3 französische und 5 englische Hss. vom 11.—15. Jh. Der Vindobonensis 1029 s. XI. hat daraus *sputares* gemacht, mit ihm der Mantuanus B II 13 s. XV. und die zweite Hand im Vindobonensis 671 s. XII. sowie die zweite Hand in Le Mans 15 s. XI. (s. oben!). Die letzten Zeugen (außer Le Mans 15), wie die acht ersten, weisen alle auf Oberitalien als Heimat dieser Lesart. Nun ist aber an vielen anderen Stellen derselben Hss. in *De mysteriis* wie in *De sacramentis* zu beobachten, daß in Oberitalien im 9. oder 10. Jh. eine Ambrosiusrezension hergestellt worden sein muß, die aus Vorlagen der zwei maßgebenden Hss.-Familien entstanden und, wo sie Eigenes bietet, kritisch wertlos ist. Gerade das Letztere ist aber hier der Fall. Denn die besten Hss. der beiden alten Familien bieten alle entweder *putaris* (62 Zeugen) oder *putares* (37 Zeugen). Somit ist *sputaris* wie *sputares* schon mit Rücksicht auf seine Zeugen als Verfälschung des alten Textes anzusehen. Ob sie durch bloße Dittographie des Schluß-S von os oder absichtlich entstanden ist, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Doch ist absichtliche Änderung wahrscheinlicher, weil die altüberlieferte Lesart *putaris* nicht leicht verständlich ist, darum wahrscheinlich passivisch aufgefaßt und dann zu *sputaris* verändert wurde: Es schwebte dabei wohl die bei der römisch-katholischen Taufe übliche Berührung des Täuflings mit Speichel vor (*sputaris* etwa „du wirst mit Speichel berührt“, was natürlich unmöglich ist).

Aber auch sprachlich ist *sputaris, sputares* unzulässig, wenn, wie bewiesen, *renuntiandum* zu lesen ist. Denn was sollte das heißen: *cui renuntiandum in os sputares*?

Etwa: „um ihm das Zurückzunehmende ins Antlitz zu speien“, oder „da du ihm das Zurückzunehmende ins Antlitz speien wolltest“? — Aber der Täufling speit ja nicht das Zurückzunehmende dem Teufel ins Antlitz, sondern spuckt ihm nach der Widersagung ins Gesicht, wie alle bei Dölger zusammengestellten Taufbräuche beweisen. Derselbe Grund gilt für *sputaris*, als Konj. Perf. Akt. aufgefaßt, der aber zudem sprachlich unmöglich ist, weil der finale Konjunktiv nie Perfekt ist.

Endlich spricht auch der ganze Zusammenhang gegen *sputares*. Man beachte, daß nach Fortfall des unechten *es* nach *ingressus* der Hauptgedanke des Satzes, wie oben schon betont, das Sich-Zuwenden zu Christus ist: Alles ist sprachlich untergeordnet unter den einen Hauptsatz: *ad orientem converteris*. Darum bezieht sich auch der folgende Satz nur auf diesen Hauptgedanken, den er begründet: „denn wer dem Teufel entsagt, der wendet sich Christus zu, ihm schaut er geraden Blickes ins Antlitz.“ Das starke Betonen der geraden Blickrichtung auf Christus hin erträgt als Gegensatz im Vorhergehenden kein „Speien“, sondern verlangt ein „ins Angesicht hinein widersagen“. Dem *cernit* im letzten Satz entspricht das *cerneres* im ersten, dem *directo obtutu* das *renuntiandum in os*. Man halte nur einmal die beiden Übersetzungen, die sich aus *sputares* oder *putares* (*putaris*) ergeben, einander gegenüber, und man wird das Ungereimte von *sputares* leicht empfinden:

sputares:

Nachdem du also eingetreten bist, um deinen Gegner zu sehen, um ihm zu widersagen und dabei ins Angesicht zu speien, wendest du dich nach Osten; denn wer dem Teufel widersagt, der wendet sich Christus zu, sieht ihm geraden Blickes ins Auge.

putares (putaris):

Nachdem du also eingetreten bist, um deinen Gegner zu sehen, da du ihm ins Angesicht widersagen zu sollen glaubtest, wendest du dich nach Osten; denn wer dem Teufel widersagt, der wendet sich Christus zu, sieht ihm geraden Blickes ins Auge.

Die Satzkonstruktion *cui renuntiandum in os putares (putaris)*, d. h. ein kausaler Relativsatz mit dem Konjunktiv, ist bei Ambrosius überaus häufig. Eine ganz genaue Entsprechung bietet z. B. *De obitu Valentiniani* 15: *et quid iam de aliis dicam, qui etiam ludo iuventutis putaverit abstinendum... qui* ist hier = *cum is*, *putaverit* kausaler Konjunktiv zu *dicam*, ebenso wie in unserem Falle *cui* = *cum ei* und *putares* kausaler Konjunktiv zu *cerneres* ist. Gerade deshalb möchte ich die Schreibung *putares* vor der anderen *putaris* vorziehen. *Putaris* wäre zwar als Konjunktiv Perfekt 2. Pers. Sing. durchaus möglich. Denn die zusammengezogenen Formen sind gerade bei Verben der A-Konjugation sehr häufig (*putaris* = *putaveris*)². Doch Ambrosius hält sich im ganzen an die Regeln der Zeitenfolge, wenn auch Ausnahmen genug vorkommen. Darum wird doch wohl *putares* das Richtige sein, obwohl es nur von 37 gegen 62 *putaris*-Zeugen vertreten wird. Der I-E-Verwechslungen gibt es ja im Frühmittelalter unzählig viele, gerade auch in der Ambrosiusüberlieferung, wovon schon die bisher erschienenen Bände der Wiener Ambrosiusausgabe Zeugnis ablegen können. — Immerhin ist die Frage, ob *putares* oder *putaris* als ursprünglich zu betrachten ist, von untergeordneter, rein grammatischer Bedeutung. Sachlich bleibt der Sinn derselbe: Die Überlieferungsgeschichte wie der Zusammenhang der Stelle fordern *cui renuntiandum in os putares* (oder *putaris* [= *putaveris*]) und somit die Übersetzung: „Nachdem du also eingetreten bist, um deinen Gegner ins Auge zu fassen, da du ihm ins Angesicht hinein widersagen zu sollen glaubtest³, wendest du dich nach Osten; denn wer dem Teufel widersagt, der wendet sich Christo zu, sieht ihm geraden Blickes ins Auge.“

So naheliegend daher auch die Lesart *sputares* bei der vielfältigen Verwandtschaft der alten Mailänder Liturgie mit dem Osten⁴ wäre, kritisch

² Vgl. Neue-Wagener, *Formenlehre der lat. Sprache* III (1897) 479.

³ Vgl. oben *de ob. Val.* 15 und *de ob. Valent.* 25: *ut sine mora pergendum putarem* u. ä. Gerade diese Ausdrucksweise (*putare* mit Gerundiv) ist recht bezeichnend für Ambrosius. Zu *in os renuntiare* vgl. noch etwa *epist.* 57, 4: *Theodosio coram intimavi atque in os dicere non dubitavi*.

⁴ Einen Beitrag hierfür lieferte die lehrreiche Miszelle von Odilo Heimig OSB, *Die Episteln der Montage, Dienstag, Mittwoch und Donnerstag der Mailänder Quadragesima* (Jahrb. 7 [1927] 141—144). Der schlagende Beweis dafür, daß der Gedankengang P. Heimings richtig ist, liegt m. E. in den Anfangsworten unserer Ambrosiusschrift *De mysteriis*. Der Redner spricht hier seine Katechumenen in der Osterwoche (also nach kurz vorausgegangener Quadragesima) also an: *De moralibus cotidianum sermonem habuimus, cum vel patriacharum gesta vel proverbiorum legerentur praecepta...* Damit ist Genesis und Proverbia als Epistel der Mailänder Quadragesima zur Zeit des hl.

läßt sie sich nicht rechtfertigen. Es bleibt darum abzuwarten, ob sich andere Beweise für einen solchen Taufbrauch in Mailand finden. Dann wäre unsere Stelle als eine Andeutung jenes drastischen Brauches aufzufassen, wie ja in *De mysteriis* so oft, im Gegensatz zu den lebensfrischen Katechesen des hl. Ambrosius⁵ unter dem Namen *De sacramentis*, die Vorgänge mehr angedeutet als beschrieben werden.

Otto Faller SJ (Feldkirch, Stella Matutina).

Auf dem Wege zum Uregregorianum. Es geht vorwärts, ja es geht sogar ganz erstaunlich vorwärts mit der Forschung nach dem Meßbuch des großen Papstes Gregor. Kaum ein Jahrzehnt ist es her, seit die ersten zaghaften Versuche zu methodischer Untersuchung des Handschriftenmaterials gemacht wurden, und schon sind wir auf sicherem Wege zur Urgestalt. Der erste Schritt mußte naturgemäß die Rekonstruktion des von Papst Hadrian I. um 780 nach Aachen gesandten Musterexemplars sein, das vielfach kopiert und auch von Alkvin seiner Ausgabe zugrunde gelegt worden ist. Diese Aufgabe ist in meiner Edition im wesentlichen gelöst, im einzelnen aber noch mancher Verbesserungen durch Heranziehung umfangreicheren handschriftlichen Materials fähig: das zunächst für alle weitere Forschung Wichtigste, der Inhalt des hadrianischen Sakramentars an Messen und Formeln, steht fest. P. K. Mohlberg gebührt das Verdienst, den für alle Weiterarbeit entscheidenden Zeugen ans Licht gezogen und allgemein zugänglich gemacht zu haben: es ist der Codex von Padua D 47 aus dem zweiten Viertel des 9. Jh., der in der Aachen-Lütticher Gegend unter Kaiser Lothar (823–842) geschrieben ist. Im Jahre 1927 ist die Ausgabe P. Mohlbergs erschienen¹, die den Text unter ständiger Bezugnahme auf das hadrianische Sakramentar (= H) mit peinlicher Genauigkeit vorlegt. A. Baumstark hat die überreiche Fülle seiner Gelehrsamkeit in den begleitenden Untersuchungen niedergelegt und den vor-hadrianischen Charakter des Paduanus entscheidend nachgewiesen. Jetzt kommt P. Mohlberg mit einer weiteren Überraschung²; er weist nach, daß die in Fragmenten zu Kiew erhaltene glagolitische Liturgie im 9. Jh. aus einer dem Paduanus nächstverwandten Handschrift übersetzt ist. Der Ausgabe des

Ambrosius erwiesen. Für die Beurteilung der Quelle Heimings dürfte dies nicht ohne Bedeutung sein.

⁵ Vgl. Otto Faller SJ, „Was sagen die Handschriften zur Echtheit der sechs Predigten S. Ambrosii *De sacramentis*“ (Zschr. f. kath. Theol. 53 [1929] 41–65; s. Jb. 8 Nr. 267). — Der Verfasser hofft, in einer eigenen Arbeit auch die inneren Kriterien für die Echtheit der Schrift darlegen zu können. Vgl. G. Morin, Jb. 8 S. 86 ff., der den Beweis hauptsächlich auf der inneren Verwandtschaft mit der in Sangallensis 188 s. VII/VIII und Bobiensis (Vaticanus 5760) s. IX/X damit verbundenen *Explanatio symboli* aufbaut, doch den eben erwähnten handschriftlichen Beweis mißversteht.

¹ Die älteste erreichbare Gestalt des *Liber Sacramentorum anni circuli* der römischen Kirche (Cod. Pad. D 47 fol. 11^v–100^v). Einl. u. Textausgabe v. K. Mohlberg, Untersuchungen von A. Baumstark (Liturgiegesch. Quellen Heft 11/12. 1927) Vgl. Jb. 7 S. 24 ff. u. 126 ff.

² Il messale glagolitico di Kiew (Sec. IX) ed il suo prototipo Romano del Sec. VI/VII (Memorie della Pontif. Accad. Rom. d'archeol. Vol. II p. 207–320, Tav. XXXII–XL [1929]).

glagolitischen Textes mit der von Jagić gegebenen lateinischen Übersetzung schickt er umfangreiche Untersuchungen voraus, in denen nun auch er seine Auffassung von der Bedeutung des Paduanus und seiner Seitenverwandten im Einklang und in Abweichung von Baumstark zum Vortrag bringt. Wer auf die Einzelheiten sieht, mag die Differenzen beider Gelehrten für gewichtig erachten. Mir scheint von sehr viel höherer Bedeutung, daß beide sich in den für den Fortschritt unserer Erkenntnis wesentlichen Dingen einig sind: beide weisen im Grunde denselben Weg über H hinaus zur Urgestalt des Buches. Und das gilt analog auch von den mehrfach ganz andere Wege gehenden Untersuchungen, die Hans Hohlwein³ dem Problem des Uregregorianums gewidmet hat. Ich will versuchen, die entscheidenden Punkte herauszuheben.

Der Codex Paduanus ist seinem Wesen nach ein „gregorianisches“ Meßbuch: mit einigen charakteristischen Ausnahmen enthält es den ganzen Inhalt von H, aber eben diese Ausnahmen erweisen den ursprünglicheren Charakter von Pad. Es fehlen nämlich die erst unter Gregor II. (715—731) eingeführten Stationsmessen der Fastendonnerstage (H nr. 36. 42. 49. 56. 63. 70) sowie des Samstags vor Palmsonntag (H 72) und die noch später aufgekommenen Feste der Geburt und Himmelfahrt Mariä (H 147—149. 155—156) nebst der Gregormesse (H 30): alle diese hat schon Alkvin als sekundär beanstandet. Es fehlt ferner die Kreuzeserhöhung des 14. Sept. (H 159) und die Translatio Leonis (H 127), die Sergius I. (687—701) neugestaltet bzw. eingeführt hat (s. Baumstark S. 156 * und 50 *), derselbe, der für die Marienfeste einschließlich der Annuntiatio des 25. März in Anspruch genommen werden kann (Baumstark S. 155 *): die *Annuntiatio* (H 31) fehlt auch im Paduanus! Schließlich fehlt das Georgsfest des 23. April (H 99) d. h. die Kirchweih von S. Giorgio in Velabro, die Leo II. (682—683) begründete (*Lib. pont.* I 82, 5; vgl. Baumstark S. 50 *. J. P. Kirsch, *Der stadtröm. christl. Festkalender* S. 144), und Petri Kettenfeier (H 136), die wohl erst bei der Restauration der Kirche ad vincula durch Hadrian I. (772—795) eingeführt ist (*Lib. pont.* I 95, 75; vgl. Kirsch, *Festkalender* S. 165 f. Baumstark S. 86 *). Diese letztere Auffassung ist textlich besonders lehrreich: in H lesen wir nämlich

136.

MENSE AGUSTO

Kalendis Agustis ad s. Petrum ad vincula
folgen die 3 Meßgebete

137.

MENSE AGUSTO

IIII nonas Agustas id est die II mensis Agusti natale s. Stephani episcopi
folgen die 3 Meßgebete.

Ich hatte bisher die Wiederholung der Monatsüberschrift *Mense Agosto* bei Nr. 137 für einen törichten Schreibfehler des Aachener Urexemplars angesehen: denn daß er in diesem Urexemplar stand, war durch die sich mehrenden Zeugnisse der Handschriften von H gesichert. Nun hat Pad. in 137 dieselbe Eigentümlichkeit: Mohlberg hat p. 262 f. den Finger darauf gelegt, daß der Pad. das Meßbuch in Monate gliedert wie das Leonianum und jedem Monat seine Überschrift gibt — aber er hat übersehen, daß H das genau

³ Untersuchungen über die überlieferungsgeschichtliche Stellung des Sacramentarium Gregorianum (Ephem. Liturg. 42 [1928] 231—257; 444—473).

ebenso macht. Das Wesentliche ist im Pad. an dieser Stelle, daß die Messe 136 und mit ihr die erste Notierung der Worte *Mense Agosto* fehlt, also der Anstoß der Doppelnotierung nicht vorhanden ist. Die Ursprünglichkeit von Pad. ist hier handgreiflich. Der ältere Text begann den August mit dem Stefanusfest am 2. Aug. und hatte also davor die Monatsüberschrift. Der Redaktor von H schob Petri Kettenfeier am 1. Aug. davor und fügte nun ganz korrekt die Monatsüberschrift an diese Stelle — aber er vergaß dann, die Worte bei 137 zu tilgen. Das ist so im Aachener Exemplar stehen geblieben und in den besten Abschriften getreulich kopiert: Alkvin hat die Dublette natürlich beseitigt.

Wenn wir dann noch feststellen, daß einige Ritualien (H 2—4. 78. 80—83. 85—86. 194—226) und Einzelgebete (H 18. 97) fehlen, so ist die Liste vollständig, aber auch bereits der Beweis geliefert, daß im Pad. eine ältere Form des Gregorianischen Meßbuches erhalten ist. Durch die oben gegebenen Papstdaten wird der Text des Pad. zunächst vor 682 verlegt, dazu stimmt die Beobachtung Baumstarks (S. 75 *), daß in Pad. n. 573 als Ruhestätte der hll. Felix, Simplicius, Faustinus und Beatrix noch die *via Portuensis* angegeben ist: Leo II. hat sie 682/3 in das Paulusheiligtum bei S. Bibiana überführt (*Lib. pont.* I 82, 5).

Aber es lassen sich noch weitere Indizien dafür beibringen, daß im Pad. eine gegenüber H ältere stadtrömische Tradition erhalten ist. Das ist vor allem die von Mohlberg⁴ glänzend erklärte Bezeichnung der Station S. Lorenzo in Lucina am Freitag der dritten Fastenwoche (H 57) durch *ad S. Laurentium ad Titan* (Pad. n. 221). Hier muß *Titan* eine alte volkstümliche Bezeichnung der von Augustus errichteten Sonnenuhr bzw. ihres Obeliskens gewesen sein, die gleich neben der Kirche lag und dort auch in ihren Resten zutage getreten ist. Alt und wertvoll ist auch die Notiz des Pad. n. 665 *ad crucem salutandam in S. Petro* an der Stelle, wo H 159 die durch Sergius I. eingeführte Messe der Kreuzeserhöhung hat. Hier wird uns ein sonst fast unbekanntes älteres Fest der Kreuzeserhöhung in S. Peter bezeugt, das ohne Messe in einer Verehrung des Kreuzes bestand. Der *Liber Pontificalis* I 86, 10 berichtet von der Einrichtung des Kreuzfestes im Lateran durch Sergius (vgl. Duchesne *L. p.* I p 379 n. 30), setzt aber das Fest der *Exaltatio s. Crucis* als bereits bestehend voraus: jetzt sehen wir, in welchem Sinne das zutrifft. Das 628 im Orient entstandene Fest ist also vor 687 in Rom übernommen. Wir werden demnach den Archetyp des Pad. nach 628 anzusetzen haben: Baumstark (S. 57 *) hat mit Recht für diese Datierung auch auf das Zeugnis der Feste des hl. Cyriacus (H 140) und der Römerin Lucia (H 162) verwiesen, die unter Honorius I. (625—638) eingeführt sind.

Durch Vergleichung des Originaltextes von H mit dem des Pad. muß sich also ein älterer gregorianischer Text herstellen lassen: auch darauf hat Mohlberg S. 260—265 die Probe an den von mir ausgewählten Stichstellen gemacht und die schlagende Bestätigung seiner These erhalten.

Soweit läßt sich die einfache Linie der neuen Erkenntnisse leicht ziehen. Die Schwierigkeiten beginnen nun. Zunächst ist den Bearbeitern des Pad. die Tatsache nicht entgangen, daß der Pad. noch weitere Verwandte hat. Nicht

⁴ Atti della Pont. Accad. Ser. III, Rendiconti IV (1927) 261—277.

nur die einst von mir⁵ ins Auge gefaßten Hss. von Monza und Prag, sondern vor allem die bedeutsame Gruppe der von Mohlberg so genannten fränkischen Rezension des Gelasianums: den von ihm herausgegebenen Sangallensis 348, Cagins Hs. von Angoulême, das Sakramentar von Gellone. Diese Hss. zeigen in weitem Umfang die gleichen Eigentümlichkeiten wie der Pad., und sie sind deshalb auch zur Rekonstruktion der gregorianischen Quelle (Q II) von Baumstark gründlich herangezogen worden. Aber hier scheint mir Hohlwein mit frischem Mut die richtige Erkenntnis ausgesprochen zu haben: diese Hss. sind überhaupt keine Gelasiana mit gregorianischen Zusätzen, sondern es sind Gregoriana vom Paduaner Typ mit gelasianischen Erweiterungen. In ihnen steckt tatsächlich das ältere Gregorianum unverkürzt — ganz im Gegensatz zum Gelasianum —, und darum sollte es ihnen auch den Namen geben. Stellt man die ihnen, dem Pad. und H gemeinsamen Stücke zusammen, so ergibt sich eben der vorhin analysierte alte gregorianische Typ der Zeit 628—682 einschließlich des *Titan* und des Kreuzfestes in der Peterskirche. Und dies Meßbuch zeigt einen klar ausgeprägten Charakter: es ist das Festmissale für den Papst und enthält die von ihm selbst zelebrierten Messen der Heiligen- und Stationstage.

Hier setzt nun aber energischer Widerspruch sowohl bei Baumstark wie bei Mohlberg ein. Beide Forscher schreiben dem älteren Gregorianum die große Serie der Sonntagsmessen des Kirchenjahres zu, wie sie im Pad. und seinen Verwandten erhalten sind, und Mohlberg hat weiterhin gerade die Verbindung der 6 Wochentagsmessen mit dem Kanon als ein Zeichen der Ursprünglichkeit für das Gregorianum in Anspruch genommen.

Zutreffend ist dabei zunächst, daß die im Pad. und einigen anderen Hss. erhaltene Bezeichnung dieser Sonntage durch *post octavas Apostolorum*, *post s. Laurentii*, *post s. Angeli* den stadtrömischen Ursprung der ganzen Reihe beweist. Richtig fernerhin, daß auch die im Pad. vorliegende Verbindung des *Canon missae* mit den 6 Wochentagsmessen innerlich gut begründet ist, und daß der Wortlaut des Canons so nur in Rom möglich ist: denn es fehlen im *Te igitur* die Worte *et antistite nostro et omnibus* etc. Nur *una cum famulo tuo papa nostro* steht da, und das ist so nur in Rom möglich. Sodann hat Mohlberg (p. 253 ff.) aus der Einordnung der Sonntagsmessen zwischen die Heiligenfeste den Nachweis geführt, daß sie in einem Jahre erfolgt ist, in dem Pfingsten auf den 22. Mai und Ostern auf den 3. April fiel. Das war der Fall in den Jahren 511, 516, 522, 595, 606, 617, 679, 690, 701. Da nun, so schließt Mohlberg, Gregor I. (590—604) das Meßbuch verfaßt hat, so ist es 595 redigiert worden — ein Schluß, der eben nur bündig ist, wenn Gregor selbst die Sonntage eingefügt hat: was mir gerade fraglich erscheint. Die Beobachtungen Baumstarks (S. 57*), die für die gemeinsame Quelle von H und Pad. auf die Zeit Honorius' I. (625—638) führen, samt dem Indicium der Kreuzesverehrung bleiben bestehen. Ich gestehe, daß ich keinen zwingenden Grund für die Notwendigkeit sehe, die Sonntagsmessen als ursprünglichen Bestand des Gregorianums anzusehen: auch was Baumstark S. 73* sagt, bewegt mich nicht. Mohlberg p. 271 ist so vorsichtig, mit einer Doppelausgabe des Gregorianums zu rechnen: einem *mixtum* d. h. mit Sonntagsmessen durchschossenen,

⁵ *Petrus und Paulus in Rom* ² (1927) 67.

und einem *immixtum* ohne solche Messen, wie Papst Hadrian selbst sein Exemplar bezeichnet. Da stimme ich gerne zu, nur daß ich das reine Festmissale für ursprünglich, das durchschossene für sekundär halte: und zwar aus folgenden Gründen. Wenn das für den praktischen Gebrauch der Geistlichen bequemere „gemischte“ Meßbuch das echte alte Gregorianum war, so ist mir unbegreiflich, warum Papst Hadrian es nicht an König Karl sendet, sondern ihm einen Auszug schickt, der nur bedingt brauchbar ist. Alkvin muß ihm gleich einen — übrigens speziell der Gruppe des Sang. nahestehenden — Anhang von Sonntagsmessen geben, damit das Buch der Praxis dienen kann! Dagegen ist alles klar, wenn auch zu Hadrians Zeiten noch in Rom bekannt war, daß nur das Festmissale auf den hl. Gregor zurückging. Man wollte — wie bei der Benediktinerregel — damals im Frankenreich nur „Echtes“ haben: das lehrt der Epilog Alkvins noch obendrein recht anschaulich. So hat man denn den Franken das Festmissale Gregors, wenn auch in der damals gebräuchlichen Form, geschickt und ihnen die Anpassung an die außerrömische Praxis selbst überlassen. Die ist denn auf verschiedenen Wegen erfolgt: einen sehen wir in Alkvins Ausgabe, aber die anderen harren noch der Untersuchung.

Mir macht einen starken Eindruck die Tatsache, daß die aus der Zusammenlegung von H und Pad. usw. sich ergebende „Urform“ des Gregorianums (Hohlwein S. 51–55) einen geschlossenen einheitlichen Charakter trägt: das spricht für ihre Ursprünglichkeit. Wir haben ein reines Papstmeßbuch vor uns, bestimmt für die von ihm selbst in den betreffenden Kirchen zelebrierten Stations- und Heiligenmessen. Da fehlen naturgemäß alle Ritualien, die in H eingerückt sind, um das Buch auch anderen Klerikern nutzbar zu machen. Es fehlen die Sonntagsmessen des Kirchenjahres, an denen der Papst keinen Stationsgottesdienst hat, ganz mit Recht. Es fehlen aber auch die Wochentagsmessen aus demselben Grunde, und — es fehlt der Canon: denn der braucht nicht im Buche zu stehen, weil er in köstlicher Prunkschrift auf einer Tafel steht, die zum Gebrauch des Papstes auf dem Altar aufgestellt wird. Der Canon fehlt also hier aus einem ähnlichen Grunde, aus dem später in vielen Canontexten das *Memento pro defunctis* (§ 28) fehlt: nicht als ob dies Memento jemals wirklich ausgelassen worden wäre, sondern der Text stand mitsamt den Namen auf einem besonderen Diptychon und wurde aus diesem abgelesen; wir haben noch solche Tafeln (s. Cabrol-Leclercq, *Dict. archéol. chrét.* 4, 1119. 1159). Und noch eins: der in Pad. und H erhaltene Canontext kann nicht der ursprüngliche Text des Urgregorianums, d. h. des päpstlichen Meßbuches, sein. Römischen Ursprunges ist er, wie bereits betont; denn nur in Rom kann man im *Te igitur* beten, daß Gott die Kirche regieren möge *toto orbe terrarum una cum famulo tuo papa nostro N. N.*, ohne einen Bischof und die übrigen *fidei cultores* zu erwähnen. Aber der Papst selbst kann doch nicht auch beten *una cum famulo tuo papa nostro N. N.*! Er wird sich wohl anders ausdrücken⁶ — aber das steht nicht in den für andere bestimmten Meßbüchern. Ich sehe demnach keine Schwierigkeit, vielmehr größte Wahrscheinlichkeit in der Annahme, daß der gemeinsame Grundstock von H und Pad. den älteren Typ des Gregorianums als eines reinen Fest- und Stationsmissales für den

⁶ Für die Gegenwart s. die *Rubricae generales Missalis VIII* 2 gegen Ende.

Gebrauch des Papstes erhalten hat: freilich aus der Zeit Honorius' I. Aber wir werden schon weiter kommen — die bisherigen Erfolge der Forschung beleben die Hoffnung.

Baumstark (S. 62* ff.) und ihm folgend, aber auch mannigfach widersprechend, Mohlberg (p. 250 ff.) haben englische Zeugnisse, insbesondere ein aus Bruchstücken rekonstruierbares Martyrolog, das G. Herzfeld 1900 ediert hat und das der Mitte des 8. Jh. entstammt, in die Debatte gezogen. Darin ist von „alten“ und von „neuen“ Meßbüchern die Rede, denen die notierten Feste entnommen werden. Der Kalender der „alten“ Meßbücher hat viel süditalienisches Material, und Baumstark vergleicht mit Erfolg Notate aus dem Neapeler Marmorkalender von c. 820: aber dem Typ nach müssen es Gelasiana nach Art des Vat. Reg. 316 gewesen sein. Aus den „neuen“ Meßbüchern werden zitiert die Feste des hl. Nicomedes (1. Juni), S. Agapetus (18. Aug.), S. Sabina (29. Aug.): alle drei begegnen im Gregorianum (H 119. 150. 153), und zwar bereits in seiner Urform; das Gelasianum hat das erste und dritte Fest nicht. Baumstark findet nun bei näherer Untersuchung, daß der größte Teil des Sanctorale von H im altenglischen Martyrolog begegnet: nur die für Sergius I. charakteristischen Feste (*Translatio Leonis, Petrus ad vincula, exaltatio Crucis*) fehlen. So läßt sich ein H nahestehender northumbrischer Zweig des Gregorianums (= N) rekonstruieren, der zwischen 683—687 nach England gekommen sein könnte (S. 69*). Mohlberg denkt bei den „neuen“ Meßbüchern an fränkische Gelasiana nach Art des Sangallensis 348 und will auch in einem Briefe Alkvins vom J. 801 solche Gelasiana unter den römischen Meßbüchern verstanden wissen. Hier bekenne ich, nicht mitgehen zu können. Alkvin schreibt (*Mon. Germ. Epist. Karol. Aevi t. IV p. 370*): *de ordinatione et dispositione missalis libelli nescio cur demandasti: numquid non habes Romano more ordinatos libellos sacratioris abundantanter? habes quoque et veteris consuetudinis sufficienter sacramentaria maiora. quid opus est nova condere, dum vetera sufficiunt?* Ob die großen Meßbücher *veteris consuetudinis* den „alten Meßbüchern“ und somit den alten Gelasiana entsprechen, ist mir zweifelhaft: Gelasiana gelten doch stets als *consuetudo Romana*, und der Ausdruck *consuetudo* dürfte auf den „gallikanischen“ Ritus besser passen. Die „neuen Bücher des römischen Ritus“ sind für Alkvin im J. 801 hadrianische Gregoriana. Und Bischof Eanbald hat ganz augenscheinlich die Absicht gehabt, selbst ein Meßbuch anzufertigen: denn nur so kann ich *nova condere* verstehen. Davon rät ihm Alkvin energisch ab.

Ich referiere nicht weiter über die von beiden Forschern vorgetragenen Vermutungen betreffend den Weg, auf dem die verschiedenen Formen des Greg. nach England und ins Frankenreich gekommen sind, auch nicht über die feinen Ausführungen P. Mohlbergs über die Notiz des Johannes Archicantor, der um 680 die Päpste aufzählt, die sich um die Ausgestaltung der Liturgie verdient gemacht haben. Es ist naturgemäß vieles unsicher und wird durch weitere Forschung ergänzt, wenn nicht überholt werden. Bestehen aber werden die entscheidenden Erkenntnisse, die wir dem Paduanus und seinen Bearbeitern verdanken. Der Weg zum Uregregorianum liegt klar vor uns. Bei dem regen Interesse für liturgische Arbeit, von dem dies Jahrbuch immer

aufs neue Zeugnis gibt, dürfen wir sicher sein, daß die Forschung auch über die Zeit Honorius' I. vordringen wird zur Urgestalt der gregorianischen Zeit, sei es durch innere Kritik, sei es durch neue Funde.

Hans Lietzmann (Berlin).

Die Worte „Miserere nobis“ als Orationschluß? In dem Aufsatz *Liturgiefragmente aus den beiden Palimpsesten Cod. Aug. CXCv und Clm 14 429*, den ich in Rev. Bénéd. 38 (1926) S. 273-287 veröffentlichte, ist aus Clm 14 429 folgende irische Weihnachtsformel bekanntgegeben: *Omnipotens aeterne ds qui nobis filium tuum ad redemptionem populi tui de coelo misisti: ideo enim huc aduenerat qui nos habitantes in miseriis saluaret et omnia ostensa famulo tuo moisi mandata quae docuisti in monte sinai per quadragenta dies mandasti: ipse enim solus filius tuus per oboedientiam et natuitatem suam ex maria uirgine uniuersa adimpleuit: miserere nobis.*

Neben anderem Ungewohnten, das diese Oration — wie übrigens auch die weiteren mitgeteilten Formeln — in reichem Maße zeigt, fällt nicht wenig die merkwürdige „Konklusion“ *miserere nobis* auf. Ich habe mich damals überaus bemüht, diesen Orationschluß vielleicht auch anderweitig belegen zu können, jedoch ohne Erfolg.

Nun hat K. Mohlberg OSB unter dem Titel *Il Messale Glagolitico di Kiew (Sec. IX) ed il suo prototipo romano del sec. VI—VII* (1929)¹ die Kiewer und Wiener glagolitischen Sakramentarbruchstücke in Faksimilierung und Umschrift, in der Übersetzung des ersten Herausgebers V. Jagić und unter Beifügung der entsprechenden römischen Formeln aufgelegt und eine größere Abhandlung beigelegt.

Unter diesen glagolitischen Gebeten findet sich auf den Wiener Blättern nach der Übersetzung Jagićs folgende als Postcommunio dienende Formel: *Propter communionem tuam, quam sumpsimus, orationibus apostolorum tuorum, quorum memoriam ueneramur, miserere nobis.*

Ich war sehr erstaunt, hier die gleichen Abschlußworte eines Gebetes anzutreffen, wie sie in der irischen Formel stehen. An und für sich wäre es denkbar, daß in beiden Gebeten auch nach dem *miserere nobis* noch eine weitere Konklusion folgen könnte, in dem ersten etwa: *Omnipotens aeterne ds qui nobis filium tuum misisti . . . miserere nobis; per eundem dnm etc.*, und dann im zweiten: *Propter communionem tuam, quam sumpsimus, orationibus apostolorum . . . miserere nobis; per dnm.* Aber reichlich unwahrscheinlich scheint mir diese Annahme doch, besonders im letzten Fall; weit eher möchte ich in beiden Fällen an ein für das Volk als Responsorium vorgesehenes abschließendes *miserere nobis* glauben.

Vielleicht könnten aus dem Leserkreis des Jahrbuches noch weitere Belege zur Klärung der Frage beigebracht werden. An Beziehungen zwischen den irischen Texten und den glagolitischen werden wir auf Grund dieser Feststellungen freilich nicht denken dürfen. Alban Dold OSB (Beuron).

Der Gruß des Priesters zu Beginn der εὐχαριστία in östlichen Liturgien. Tatsachen liturgiegeschichtlicher Entwicklung lassen sich oft an scheinbar unbedeutenden Einzelheiten mit größter Deutlichkeit ablesen. Deswegen soll

¹ Vgl. oben S. 132 A. 2.

hier in aller Kürze auf den Gruß des Priesters zu Beginn der ἀναφορά hingewiesen werden. Da für diesen Fall der christliche Osten sich als geschlossener Bereich gegenseitigen Austausches, gegenseitiger Beeinflussung gibt, ist die Untersuchung auf diesen Bereich eingeschränkt worden.

I. Tatsachen:

1. Die eingliedrige Gestalt.

- A. ὁ κύριος μετὰ πάντων.
Griechische Markosliturgie. Br.¹ 125.
Koptische Kyrillosliturgie. Br. 164.
- B. ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν.
Griechisch-ägyptische Basileiosliturgie. R.² I, 63,
Koptische Basileiosliturgie³.
Äthiopische Apostel-(= Normal)Liturgie⁴. Br. 228.
Saïdische Kirchenordnung⁵.
Äthiopische Kirchenordnung. Br. 189.
- C. ὁ κύριος (ἡμῶν) μεθ' ὑμῶν.
Syrische διαθήκη⁶.
- D. ἡ χάρις τοῦ κυρίου μεθ' ὑμῶν.
Arabische διαθήκη⁷.

2. Dreigliedrig; 'Ιησοῦς Χριστός zuerst.

- A. ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν 'Ιησοῦ Χριστοῦ
καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς
καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος
εἴη μετὰ πάντων ὑμῶν.
Griechisch-byzantinische Basileios- wie Chrysostomosliturgie. Br. 321.
Theodoret von Kyros⁸.
Kirchenslawische Basileios-⁹ und Chrysostomosliturgie¹⁰, byzantinisch-armenische Basileios- und Chrysostomosliturgie. CD. 198 bzw. 371¹¹.
Armenische Kyrillosliturgie. CD. 257.
Ostsyrische Apostel-, Theodoros- und Nestoriosliturgie¹². (Diese drei bieten ἡμῶν statt ὑμῶν und den Zusatz: νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.)

¹ Br = F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* I (1896).

² R = Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio* (Francofurti 1847²).

³ *Euchologion*, amtlicher Druck für die Getrennten (1902) 313.

⁴ Ebenso Mercer, *The Ethiopic Liturgy* (1915) 349.

⁵ Lagarde, *Aegyptiaca* (1883) 249 (c. 31).

⁶ J. E. Rahmani, *Testamentum Domini* (1899) 38.

⁷ A. Baumstark, *Eine ägyptische Meß- und Tauf liturgie vermutlich des 6. Jh.* (Or. Christ 1 [1901] 8).

⁸ *Ep.* 146. PG 83, 1392 D.

⁹ Orlov, *Liturgie des hl. Basileios d. Gr.* (1909; russisch) 165.

¹⁰ Služebnik (= *Λειτουργικόν*) (1890).

¹¹ CD = Cattergian-Dašean, *Die Liturgien bei den Armeniern* (armenisch) (1897).

¹² *Missale iuxta ritum ecclesiae Syrorum orientalium* (Mosul 1901, Dominkanerdruckerei).

- B. ἡ χάρις τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς
καὶ ἡ κοινωνία καὶ ἡ δωρεὰ τοῦ παναγίου πνεύματος
εἴη μετὰ πάντων ὑμῶν.

Kirchenslawische Jakobosliturgie in der ersten der beiden
von Sirku veröffentlichten Hss¹³.

3. Dreigliedrig; Gott Vater zuerst mit dem Dingwort ἀγάπη.

- A. ἡ ἀγάπη τοῦ κυρίου καὶ πατρὸς
ἡ χάρις τοῦ κυρίου καὶ υἱοῦ
καὶ ἡ κοινωνία καὶ ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος
εἴη μετὰ πάντων ἡμῶν.

Griechische Jakobosliturgie. Br. 49¹⁴.

- B. ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς
καὶ ἡ χάρις τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
καὶ ἡ κοινωνία καὶ ἡ δωρεὰ τοῦ παναγίου πνεύματος
εἴη μετὰ πάντων ὑμῶν.

Kirchenslawische Jakobosliturgie nach der zweiten Hs bei
Sirku.

- C. ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς
καὶ ἡ χάρις τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ
καὶ ἡ κοινωνία καὶ ἡ ἐπιφοίτησις τοῦ ἁγίου πνεύματος
εἴη μετὰ πάντων ὑμῶν.

Syrische Jakobosliturgie¹⁵.

Alle syrischen und maronitischen Liturgien¹⁶. (Der maronitische
Gruß ist durch je ein δὲ nach ἀγάπη und χάρις ge-
kennzeichnet).

- D. ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς
καὶ ἡ χάρις τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ
κυρίου δὲ καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
καὶ ἡ κοινωνία καὶ ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος
ἔσται μετὰ πάντων ὑμῶν.

Griechisch-ägyptische Gregoriosliturgie¹⁷.

Koptische Gregoriosliturgie¹⁸ (εἴη statt ἔσται)

4. Drei Personen, aber nur ein Dingwort.

- ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς

¹³ Sirku, *Liturgische Studien* (1890; russisch).

¹⁴ Für die gerade hier sehr zahlreichen, für uns indessen wenig bedeutsamen
Lesartenunterschiede vgl. C. A. Swainson, *The Greek Liturgies* (1884) und den
Pergament-Rotulus Vat. gr. 2282, im 10. Bd. der *Nova Patrum Bibliotheca* A. Mai's
durch J. Cozza-Luzi veröffentlicht.

¹⁵ A. Rücker, *Die syrische Jakobosanaphora* (1923). Die Mehrzahl der Zeugen
fügt vor ἁγίου ein kaum ursprüngliches ζῶντιος καὶ hinzu.

¹⁶ *Missale Syriacum* (Šarfeh 1922) und *Missale Chaldaicum iuxta ritum ecclesiae
nationis Maronitarum* (Rom 1592).

¹⁷ Nach dem besten Zeugen im Bruchstück n. 20 des koptischen Museums in
Alt-Kairo, veröffentlicht durch Eveline White, *New coptic texts from the Monastery
of Saint Macarius I* (1926).

¹⁸ *Euchologion* (s. oben Anm. 3) 471.

καὶ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ υἱοῦ
καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος
εἴη μεθ' ὑμῶν.

Armenische Ignatiosliturgie. CD. 392

Armenische Jakobosliturgie. CD. 439

(add. πάντων am Schluß).

5. Dreigliedrig; Gott Vater zuerst mit dem Dingwort χάρις.

ἡ χάρις τοῦ παντοκράτορος θεοῦ
καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος
εἴσω μετὰ πάντων ὑμῶν.

Griechische Apostolische Konstitutionen VIII. Br. 14.

Armenische Sahakliturgie. CD. 223.

6. Zusammenziehung von Dingwörtern und Personen.

ἡ χάρις, ἡ ἀγάπη καὶ ἡ θεία ἀγιάζουσα δύναμις
τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος
εἴη μετὰ πάντων ὑμῶν.

Armenische alte Basileiosliturgie. CD. 124.

Armenische Gregoriosliturgie. CD. 245.

Armenische Athanasiosliturgie. CD. 277.

II. Erkenntnisse und Fragestellungen.

1. Die kurze Gestalt: ὁ κύριος μετὰ πάντων und deren Spielarten erweisen sich auf den ersten Blick als auf ägyptischem Boden heimisch. Wie sonst noch öfter, hat auch in diesem Falle uns das ägyptische Liturgiegebiet allein Reste ältester Liturgie bewahrt.

Indessen ist zu beachten, daß sich in diesem Bereiche nicht eine ganz bestimmte Gestalt als charakteristisch ägyptisch ausgebildet hat. Denn die griechische Markosliturgie und die ihr entsprechende koptische Kyrillosliturgie bieten: ὁ κύριος μετὰ πάντων, während die griechische wie koptische Basileios-anaphora und die Summe der äthiopischen Liturgien ein ὑμῶν hinzufügen. Hier zeigt sich also deutlich, daß mit der einzelnen ἀναφορά auch der bestimmte, zu ihr gehörige Gruß übernommen wurde, ein Entwicklungsgesetz, zu dem wir auf syrischem Sprachboden den unmittelbarsten Gegensatz finden, indem dort bei aller Verschiedenheit der einzelnen ἀναφοραί der Priestergruß (wie alle übrigen „Lautsprüche“) grundsätzlich aus der Normalliturgie herübergenommen wird. Und weiter unten (Gestalt 2 B) werden wir ein Beispiel treffen, wie in der kirchenslawischen Jakobosliturgie — wenigstens in der ersten der beiden Hss. — der Priestergruß der byzantinischen Normalliturgie entlehnt, aber durch Zusätze, die dem zur Jakobosliturgie ursprünglich gehörenden Gruß besonders eigentümlich sind, erweitert ist.

Wenn im Bereich der äthiopischen Liturgien jene Gestalt, die der ägyptischen Basileiosliturgie von Haus aus eigentümlich ist, allein Geltungsrecht erlangt hat, erblicke ich darin ein Zeichen für die Vorherrschaft, die jene Liturgie dort besaß. Ob indessen in gleicher Weise sich die Tatsache begreifen läßt, daß auch die saïdische Kirchenordnung die Gestalt des Grußes der ägyptischen Basileiosliturgie bietet, möchte ich noch nicht behaupten.

Wie wenig Kraft der ägyptische Boden zur Ausbildung einer für ihn bezeichnenden Form des Grußes besaß, zeigt endlich aufs deutlichste die Gestalt des Grußes der ägyptischen Gregoriosliturgie, die einem ganz anderen Gebiet entstammt und nur mit einigen ägyptischen Zügen verbrämt ist, während diese Liturgie selbst die stärksten Zeichen ägyptischer Bodenständigkeit an sich trägt. (Beachte vor allem das ἐγὼ der εὐχαριστία, dem das ἡμεῖς der ägyptischen Basileiosliturgie entspricht.)

Die syrische διαθήκη steht bei ihrem Gruß ganz unter ägyptischem Einfluß. Sie hat indes aus dem Geist ihrer Sprache heraus ein einfaches $\delta\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ in ein $\text{ܕܝܡܝܢ} = \delta\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \eta\mu\acute{\omega}\nu$ erweitert.

In der arabischen διαθήκη kündigt sich bereits eine neue Welt an: es tritt ein Dingwort in den Gruß ein. Das ist eine letzte Auswirkung von Einflüssen aus Gebieten, denen wir uns nun zuwenden.

2. Die Gestalt 2A ist in Byzanz heimisch und darum auch überall dort verbreitet, wo der Einfluß dieser Kirche sich geltend machte: die beiden armenischen Liturgien, die grundsätzlich byzantinisches Gepräge an sich tragen mußten, haben natürlich auch die byzantinische Form des Grußes.

Ebenso versteht sich diese Gestalt bei den kirchenslawischen Bearbeitungen der beiden byzantinischen Liturgien.

Ja, soweit reichte der Einfluß dieser Kirche, daß selbst Theodoret von Kyros († um 458) nur diese Gestalt kennt und bemerkt: τοῦτο δὲ ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῆς μουσικῆς ἐστὶ λειτουργίας προοίμιον¹⁹. Brightman²⁰ faßt mit Recht dieses Zeugnis so auf, daß im Gebiet von ganz Antiocheia der Priestergruß damals die byzantinische Gestalt gehabt habe. Später dagegen — mit der Vorherrschaft des syrischen Elementes und damit der Jakobosliturgie in Antiocheia — ist diese Gestalt verdrängt worden.

Ob Antiocheia schon am Ende des 4. Jh. die byzantinische Gestalt besaß, läßt sich nicht zweifelsfrei darlegen, da Johannes Chrysostomos uns nur sagt: der Priester erlehe dem Volke τὴν τοῦ κυρίου χάριν²¹.

Äußerst beachtenswert ist, daß alle ostsyrischen Liturgien nur die byzantinische Gestalt des Priestergrußes kennen, wenn auch in einer echt ostsyrischen Weiterbildung. Diese Tatsache ist ein weiteres deutliches Kennzeichen für die Beziehungen der ostsyrischen Kirche zum alten Byzantion und hätte A. Baumstark bei seiner Studie über *Die Chrysostomosliturgie und die syrische Liturgie des Nestorius*²² als weiterer gewichtiger Beweisgrund dienen können.

Am meisten aber regt zum Nachdenken die Tatsache an, daß auch die armenische Kyrillosliturgie die byzantinische Gestalt des Priestergrußes bietet. Es ist mir bis jetzt noch nicht gelungen, weitere Beziehungen gerade dieser ἀναφορά zu Byzanz nachzuweisen.

Abschließend sei noch darauf hingewiesen, daß der byzantinische Charakter dieses Grußes sich auch darin kundgibt, daß er den Grüßen des hl. Paulus am Schluß der Briefe am nächsten steht. Er ist fast wörtlich gleich II Kor. 13, 13. Nun aber läßt sich zeigen, daß die byzantinische Gestalt der Basileios-

¹⁹ Ep. 146. PG 83, 1392 D.

²⁰ A. a. O. 479.

²¹ Vgl. Br. a. a. O. 479 und Probst, *Die antiochenische Messe nach den Schriften des hl. Johannes Chrysostomos* (Zschr. f. kath. Theol. 7 [1885] 279).

²² *Χρυσοστομικά* (1908) 771—857.

liturgie dadurch gekennzeichnet ist, daß sie am meisten nach der hl. Schrift verbessert oder aufgefüllt wurde. Somit zeigt sich dieser byzantinische Wesenszug auch beim Priestergruß.

Die Kreuzung, die in der Gestalt 2 B vorliegt, wurde schon oben berührt. Die bezeichnenden Zusätze sind: *καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν, καὶ ἡ δωρεὰ* und das *παν* in *παναγίου*.

3. Die wesentliche Übereinstimmung der Gestalten 3 A, B und C läßt deutlich erkennen, daß wir — wenigstens im Grundstock — den der Jakobosliturgie von Haus aus eigentümlichen Priestergruß vor uns haben. Bei der verhältnismäßig großen Zahl von Lesarten, die sich in den Hss. des griechischen Textes finden, läßt sich an der kirchenslawischen Gestalt nichts eigentlich Bezeichnendes erkennen. An der syrischen Gestalt bleibt einzig das *μονογενοῦς* als charakteristisch übrig. Das Letztere können wir um so sicherer sagen, als die beiden armenischen Liturgien des Ignatios und Jakobos, die ja syrischem Liturgiegebiet entstammen, das gleiche *μονογενοῦς* bieten, und nur sie im armenischen Bereich es bieten.

Nach diesen Erkenntnissen über den Gruß der Jakobosliturgie ist es um so auffallender, daß die ägyptische Gregoriosliturgie sowohl in ihrer griechischen wie koptischen Textgestalt den Priestergruß in der ganz klaren Gestalt der syrischen Jakobosliturgie bringt, nur mit dem für Ägypten so kennzeichnenden *δὲ* in der Wendung *κυρίου δὲ καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν*. Hier ist also syrisch-palästinensischer Einfluß mit den Händen zu greifen.

4. Nach dem soeben über das Verhältnis der armenischen Liturgien des Ignatios und Jakobos zum syrischen Liturgiegebiet Gesagten würde ein oberflächlicher Beobachter in der Gestalt 4 ohne weiteres die Verkürzung der Gestalt der syrischen Jakobosliturgie erblicken. Indessen muß man gerade auf armenischem Boden mit dem Urteil „Verkürzung“ sehr vorsichtig sein. Immer mehr offenbaren sich armenische Kurzgestalten als Reste ältester Gebetssprache, Reste, die aber niemals frei von eigenen Zutaten sind. Somit gibt uns diese eigenwillige Gestalt mit dem nur einen Dingwort bei der Dreiheit der Personen ein neues Rätsel auf, hinzu zu den vielen, die der armenische Text der Jakobosliturgie uns bislang schon bietet.

5. Die 5. Gestalt ist dadurch gekennzeichnet, daß *χαρίς* an der Spitze steht. Äußerst merkwürdig ist das Zusammengehen von *Ap. Konst. VIII* mit der armenischen Sahakliturgie, die hier ganz vereinsamt steht.

6. In der 6. Gestalt dürfen wir wohl die einheimische, bodenständige armenische Form des Priestergrußes erblicken, dadurch gekennzeichnet, daß als 3. Dingwort *ἡ θεία, ἀγιάζουσα δύναμις* auftritt und daß Dingwörter und Personen zusammengezogen werden. Wenn diese Gestalt nur noch in 3 von den vielen armenischen Anaphoren erhalten ist, ist das ein Beweis dafür, wie stark Armenien anderen Einflüssen ausgesetzt war.

Im ganzen zeigen diese, an so einfachen Tatsachen gewonnenen, Ergebnisse der örtlichen Festlegung der einzelnen Grüße und die Erkenntnisse sicherer und möglicher gegenseitiger Beeinflussung, daß eine genaue Wertung selbst kleinster Einzelheiten noch über das hinaufführt, was H. Lietzmann in seinem Buche *Messe und Herrenmahl* erarbeitet hat.

Hieronymus Engberding OSB (St. Joseph-Coesfeld).

Die Entwicklung der Feier des 6. Januar zu Jerusalem im 5. und 6. Jh. In seinem gehaltvollen Artikel über georgische Hss. und Drucke in der Zeitschrift „Liturgie und Kunst“ 4 (1923) 3 ff. bringt Goussen zu der Kalendernotiz vom 25. XII.: „Große Synaxis in Bethlehem, Geburt unseres Gottes Jesu Christi“ die Anmerkung: „Gelegentlich des Dezemberweihnachtsfestes finden also noch zwei Liturgien oder Messen statt. Früher, als das Geburtsfest Christi mit dem Tauffest Epiphanie (6. Jan.) noch vereinigt war, wurden natürlich drei Messen gefeiert, die erste nachts in Bethlehem, die zweite frühmorgens in der Anastasis (oder 'Anastasia') zu Jerusalem, die dritte vormittags am Tauforte (S. Johann) des Jordans.“

Mir scheint es unmöglich, an dieser Dreiheit eucharistischer Feiern für die alte Epiphaniefeier zu Jerusalem festzuhalten. Der Bericht der Pilgerin Ätheria schließt die Synaxis am Jordan schlechthin aus. Des Nachts ist eine solche in Bethlehem. Im Morgengrauen kommt man nach Jerusalem zurück. Man hält einen kurzen Gebetsgottesdienst in der Anastasis und zieht sich zurück. Zu Beginn der zweiten Stunde versammelt man sich in der Kirche Konstantins auf Golgotha. Es wird gut sein, diese Feier und die sich in der Anastasis anschließende der gewöhnlichen Sonntagsordnung, wie sie die Pilgerin kurz vorher darstellt, gegenüberzustellen (ed. Geyer p. 74 bzw. 76).

Sonntagsordnung

I. Cum luce autem, quia Dominica dies est, et proceditur in ecclesia maiore, quam fecit Constantinus...

II. et fiunt omnia secundum consuetudinem, qua et ubique fit die dominica...

III. ut de omnibus presbyteris, qui sedent quanti volunt, praedicent, et post illos omnes episcopus praedicat, quae praedicationes propterea semper dominicis diebus sunt, ut semper erudiatur populus...

IV. ante quartam horam aut forte quintam missa fit...

V. monazantes cum ymnis ducunt episcopum usque ad Anastasim... intrat omnis populus, fidelis tamen. nam cathecumini non...

VI. episcopus... ingreditur intra cancellos... Primum aguntur gratiae Deo, et sic fit oratio pro omnibus... benedicet eos episcopus... egreditur... episcopus omnes ad manum accedent.

VII. Ac sic est ut prope usque ad quintam aut sextam horam protrahitur missa.

Ordnung an Epiphanie

hora incipiente secunda colligent se omnes in ecclesia maiore, quae est...

quoniam dum praedicant...

cum missa ecclesiae facta fuerit,

ad Anastasim hitur cum ymnis

iuxta consuetudinem:

ac sic fit missa

forsitan sexta hora.

Die Parallele zwischen dem Sonntag und der Epiphanie ist zu deutlich, als daß sie nicht gestattete, die Lücken der einen nach dem anderen zu ergänzen. Wo aber ist nun die eucharistische Feier einzuordnen? Die für die

Antwort entscheidenden Stellen sind die gesperrten im Sonntagsbericht. Die erste deutet Baumstark¹ auf eine Synaxis mit Opferfeier. Zur zweiten bemerkt er, die Katechumenen seien schon während des vorausgegangenen Gottesdienstes entlassen worden. *Gratias agere* in der dritten heißt nicht die Eucharistie feiern — der Terminus ist der Pilgerin fremd —, sondern man hält eine feierliche Postkommunio, wegen deren Beziehung zum Mysterium Nichteingeweihte nicht zugegen sein dürfen. So fasse ich auch den Bericht auf.

Genau dasselbe gilt von Epiphanie: eine Opferfeier* in der großen Kirche Konstantins, die sich mit ihrer Nachfeier in der Anastasis bis zum Mittag hinzieht. Damit ist aber die Unmöglichkeit einer von Goussen angenommenen weiteren Synaxis und gar am fernen Ufer des Jordan dargetan. Kennt Ätheria eine Taufe am Epiphانيتage? Leider fehlen gerade die Blätter ihres Buches, die über die Nacht zu Bethlehem berichten. Eine von Holl² mitgeteilte Pseudo-Chrysostomusstelle (PG 64, 45) kennt offenbar die Taufe bei dieser nächtlichen Geburtsfeier. War dem schon so zu Ätherias Zeit? Wenn ja, so handelte es sich um eine sehr sekundäre und vielleicht vom übrigen Orient beeinflusste Feier, die neben dem eindrucksvollen Ritus der Ostertaufe (Geyer 91, 96 ff.) mit ihrer langen Vorbereitung kaum hervorgetreten sein kann. Es ist noch keine Rede von der großen Tauffunktion am Jordan, die später die Tauf-funktion geworden ist. Ja der Pilgerin ist nicht einmal ein bei dem über-lieferten Tauforte Jesu östlich von Jericho erbautes Johanneskloster zu Gesicht gekommen. Im Gegenteil. Sie scheint nur einen fixierbaren Schauplatz der Predigten und der Taufe des Johannes, den bei Salim und Aenon (Joh. 3, 23) zu kennen (ganz nahe bei Skythopolis westlich des Jordans). Dort ist sie denn auch in ihrem frommneugierigen Eifer gewesen.

Für die weitere Entwicklung der Liturgie des 6. Jan. in Jerusalem ist von durchgreifender Bedeutung die Einführung des Weihnachtsfestes durch den Patriarchen Juvenal († 458) bzw. seine endgültige Einrichtung durch Justinian. Ein bedeutender Teil des Festinhaltes wird der Epiphanie entzogen. Der Taufgedanke kann machtvoll in den Vordergrund treten. Wir nähern uns dem späteren Zustande, wie er uns bei Goussen zum 6. Jan. entgegentritt: „Große Synaxis am Jordan in der Kirche des hl. Täufers Johannes, Taufe U. H. Jesu Christi.“ In dies Milieu ist ein Brief einzuordnen, der, in doppelter Gestalt überliefert (PG 33, 1207 ff.), von Kyrillos oder Juvenal (!) an Julius, den Bischof von Rom, adressiert und von ihm auch beantwortet ist. Kyrillos bzw. Juvenal bitten, doch einmal in den *συγγράμματα* (von dem Vorhandensein amtlichen Urkundenmaterials bezüglich der Geburt Christi in Archiven Roms ist auch Chrysostomus mit Justin und Tertullian überzeugt³) die Zusammenstellung der Juden, die Titus nach Rom gebracht habe, danach nachzusehen, wann Christus geboren sei. Wegen der Entfernung Bethlehems und des Jordans von Jerusalem sei es nicht möglich, sowohl die Geburt als auch die Taufe Jesu an einem Tage und an ihrem Orte zu feiern. Der Brief mutet an wie ein Erzeugnis aus den Jahren nach Juvenal, als man mit mehr oder weniger Er-

¹ *Die modestianischen und die konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem* (1915) 118 ff.

² *Der Ursprung des Epiphaniensfestes* (Sitz.-Ber. Pr. Akad. Wiss. 1917) 404 Anm. 1.

³ Usener, *Das Weihnachtsfest* 228 f.

folg die Neuordnung umzustürzen suchte. Der Verfasser kennt für Weihnachten die Synaxis zu Bethlehem und für Epiphanie „Station“ am Jordan. Oder hatte sich vielleicht schon eine private Funktion am Jordan herausgebildet?

Daß die Dinge so wurden, ist selbstverständlich bei dem starken Drang der Kirche von Jerusalem, die Mysterien des Herrn dort zu feiern, wo sie in Christi irdischem Leben sich einst offenbarten, ein Drang, der erst zur Auswirkung kommen konnte, als die Einführung des Weihnachtsfestes erfolgt war. Aber wann haben sich die Dinge so gestaltet?

Eine große eucharistische Synaxis am Jordan setzt eine Kirche voraus. Die Frage nach der Einführung der Jordan„station“ führt also weiter zu der anderen nach der Zeit der Erbauung der Johannesbasilika, die als „Station“ angegeben wird.

Hieronymus weiß, daß man jenseits des Jordan einen bestimmten Ort zeigte, wo man des Johannes Bußtaufe lokalisierte: Bethabarah, und wo man sich noch immer gerne taufen ließ (PL 23, 884). Bethabarah ist nach Origenes (PG 14, 269 ff.) der Lesart Bethania vorzuziehen, weil es sich ziemte, daß der Täufer jenseits des Jordans (= Christus) im Hause der Vorbereitung (= Bethabarah) lehrte, nicht im Hause des Gehorsams (Bethania)! *Δείνυσθαι δὲ λέγουσι παρὰ τῇ ὁχθῇ τοῦ Ἰορδάνου τὰ Βηθαρά, ἐνθα ἱστοροῦσι τὸν Ἰωάννην βαπτικέναι.* (Wir stehen bei des Origenes zweitem dauernden Aufenthalt in Kaisareia!) Den Ort selbst kennt Origenes nicht. Er nennt in diesem Zusammenhang auch den Durchzug der Juden durch den Jordan. Aber er denkt nicht daran, die historische Übergangsstelle der Israeliten mit dem historischen Tauforte Jesu zu identifizieren.

Was aber sicher merkwürdig und auffallend ist, die Pilgerin, die sich doch sonst so gesprächig und ortskundig zeigt, wußte ihrem Bericht von ihrem Übergang über den Fluß dort, wo die Kinder Israels hinüberzogen, nichts von dieser Taufstelle hinzuzufügen (Geyer p. 51). Gerade diese Übergangsstelle der alten Juden empfand man aber später als Ort der Taufe Christi⁴. Das Itinerarium Burdigalense (ed. Geyer p. 24) findet freilich schon 333 den Ort, wo Johannes den Herrn taufte, dort fixiert, wo wir später die Johannesbasilika sehen werden, fünf Meilen oberhalb der Jordanmündung⁵, kennt aber die Kirche selbst nicht. Man spürt aus den beiden zeitlich nicht weit auseinanderliegenden Berichten des Bordeauxpilgers und der Ätheria eine Unsicherheit in der Lokalisierung der Johannaufgabe heraus, hört das Ringen mindestens zweier Orte um die Ehre, Hüterin eines heiligen Gedächtnisses sein zu dürfen.

⁴ Vgl. die diesbezügliche klare Bemerkung des placentinischen Pilgers bei Geyer p. 165 und 169. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, als sei die Fixierung des Ortes der Taufe Jesu gerade unter der Gewalt der verführerischen Parallele zwischen dem Durchzug der Juden durch den Jordan und der Taufe Christi erfolgt. Als dann dieser Ort begann, sich mit dem Glanze der Liturgie zu umkleiden, mußte jede andere Tradition, auch die von Aenon-Skythopolis, von selbst in den Hintergrund treten. Noch eines hatte diese Stelle vor allen anderen am Jordan für sich: am leichtesten und schnellsten von Jerusalem erreichbar zu sein. Vielleicht hat auch das zur Fixierung des Taufortes beigetragen.

⁵ Theodosius bei Geyer p. 146 gibt die gleiche Zahl.

Die erste greifbare Notiz über die Johannesbasilika mit dem angebauten Kloster gibt das Itinerar des Theodosius (Geyer p. 145 ff.)⁶. *In loco, ubi Dominus baptizatus est . . . ibi est et ecclesia sancti Iohannis Baptistae, quam fabricavit Anastasius imperator*. Theodosius kennt die Bauten Justinians noch nicht, ist also spätestens in dessen Frühzeit im Heiligen Lande gewesen. Anastasios starb 518.

Ob nun der Drang nach einer offiziellen Jordanstation die Kirche entstehen ließ, oder umgekehrt die neuerbaute Basilika⁷ diesem Drang die Erfüllung gab, mag man entscheiden, wie man will. Sicher ist, daß schon bald der Epiphanietag mit großem Gepränge am Jordan begangen wird. Die Nachricht verdanken wir den plazentinischen Pilgern unter Antoninus, die im letzten Drittel des 6. Jh., spätestens aber in den frühen Jahren des 7. Jh. (vor 614), ihre Fahrt zum Heiligen Lande unternommen haben (Geyer p. 166 f. und 200 f.). Die Pracht des Festes, die überaus große Beteiligung des Volkes, von arm und reich, selbst aus weiter Ferne, deuten nicht auf ein ganz junges Fest.

Etwas völlig Neues bringt uns dieser Bericht des Antoninus. Man spendet an Epiphanie im Jordan die Taufe. In der Tat, der Gedanke, mit der „Statio“ am Jordan die Spendung der Taufe zu verbinden, lag so nahe⁸, daß man ihn schon bei der Einführung einer offiziellen Feier wird verwirklicht haben. Im Berichte des Antoninus nimmt die Taufe mit den sie umgebenden Riten und Gebräuchen einen breiten Raum ein, während man nur wenig über die übrige Feier vernimmt: *uigiliae grandes . . . gallo quarto aut quinto . . . matutinas . . . albescente die procedunt ministeria sub diuo . . .* Dann folgt die Wasserweihe. Wo hielt man Vigilien und Matutin? Die Kirche, die in Betracht kommt, liegt unweit des Jordans. Es kann nur die Kirche des hl. Johannes gewesen sein. Von der eucharistischen Feier erzählt der Pilger nichts. Daß sie stattfand, ist mehr als gewiß. Auch sonst möchte man den Bericht ein wenig reicher sehen. Wer ist der *sacerdos*, der die Wasserweihe vornimmt? Ist es ein Bischof? Und welcher? Sind andere Bischöfe zugegen? Der Umfang der Feier macht es wahrscheinlich. Wie steht Jerusalem zu dieser? Besteht noch die alte große Synaxis in der Konstantins-Basilika? Darüber verlautet nichts. Und doch möchte ich aus dem gewaltigen Ausmaß des Jordansfestes schließen, daß es schon die Epiphaniefeier Palästinas darstellt, die in Gegen-

⁶ Die Angaben des Zeitgenossen Theodosius bezüglich der Erbauung der Johanneskirche sind durchaus beachtenswert, zumal da die Viten des Theodosius und Sabbas von der Freigebigkeit des Anastasios den palästinensischen Mönchen gegenüber zu berichten wissen. Von Sabbas hören wir aber, daß er mit dem Gelde, das ihm der Kaiser gab, eine Kirche bauen ließ.

⁷ Die Quellen scheinen mir keinen Zweifel zu lassen, daß das Kloster auf dem rechten, westlichen Ufer des Jordan lag, wo es auch seit 1882 wieder erstanden ist. Goussens gegenteilige Anmerkung (a. a. O. zum 6. Jan.) dürfte irrig sein. Vgl. besonders die Karte von Madaba bei A. Jacoby, *Das geographische Mosaik von Madaba* (1905) 87 ff. und die dort gegebenen Quellen.

⁸ Man denke nur an die Bedeutung, die Origenes dem Jordan beilegt (z. B. PG 13, 1885; 14, 269 ff., 281), an des Hieronymus bereits erwähnten Bericht (PL 23, 884) von einer privaten Jordantaufe, die auch der unerfüllt gebliebene Wunsch des großen Konstantin, im Jordan getauft zu werden, beleuchtet (PG 20, 1216), und die noch fortlebt in den Erzählungen des *Pratum Spirituale* (PG 87³, 2853 und 3001).

wart oder im Auftrage des Patriarchen sich vollzieht. Es ist die Tauffeier, die der Eindruck des Milieus gleichberechtigt neben oder gar über die Osterauffeier hinaus gehoben hat.

Volle Sicherheit bieten erst die bei Goussen a. a. O. gegebenen georgisch-palästinensischen Berichte, die freilich ihrerseits neuen Fragen Nahrung geben. Da diese Quellen aber nach dem furchtbaren Persereinfall von 614 fallen, liegen sie außerhalb der Grenzen unserer Betrachtung, bestätigen aber immerhin in ausdrücklichen Worten die Kirche des hl. Johannes als Ort der Liturgie des Epiphanietages.

Ich kann nicht schließen, ohne mich über die Vita der ägyptischen Maria⁹ geäußert zu haben, die nach den Bollandisten (April I 68 ff.) im J. 373 an den Jordan gekommen sein muß. Dort fand sie die Kirche und das Kloster des hl. Johannes. Das scheint alle unsere Aufstellungen zu zerstören. *Et sole iam ad occasum declinante, ecclesiam beati Ioannis Baptistae positam iuxta Iordanem conspexi* eqs. Ihre Vita ist nach den Bollandisten spätestens 596 im Abendlande bekannt. Zeuge sei Dynamius Patricius Patrimonii Romanae Ecclesiae Rector in Gallia, der in diesem Jahre starb (PL 80, 29). Eleutherius von Tournai erhält von Papst Hormisdas (514—523) in Rom Reliquien einer Maria Aegyptiaca (PL 65, 70). Mir scheint, das beweist nicht, wie der Bollandist des 2. April glaubt, die Existenz der uns überlieferten Vita zu dieser Zeit in Rom, bzw. noch früher zur Zeit der Translatio ihrer Reliquien. Die Bollandisten selbst legen die Abfassung der Vita schätzungsweise auf 480, indem sie Zosimus noch etwa 30 Jahre nach dem Tode der Aegyptiaca leben lassen und seinen Mitbrüdern 20—30 Jahre Zeit zur Abfassung geben. Ich sage so: Die Vita kann zunächst nicht für eine Existenz der Johanneskirche um 373 herangezogen werden. Dagegen sprechen sowohl das Burdigalense als auch die Pilgerin. Die Vita trägt noch mehr Spuren, die zum wenigsten den Verdacht des freien Waltens des Verfassers wachrufen. Ich erinnere nur an die Szene vor der Kirche in Jerusalem. Im *Pratum spirituale* des Johannes Moschus findet man in den Kapiteln 48 und 49 ganz parallele Fälle¹⁰.

So ist man vollauf berechtigt anzunehmen, daß die Vita nicht nur nichts für eine frühere Existenz der Johanneskirche vor der von uns dargetanen Zeit beweist, daß vielmehr die vom Pilger Theodosius mitgeteilte Erbauungszeit unter Kaiser Anastasius einen Schluß auf die Entstehungszeit der Vita erlaubt, die aus diesem Grunde kaum vor der Mitte des 6. Jh. entstanden sein kann¹¹. So bleibt unser Ergebnis bestehen¹².

Odilo Heimig OSB (Maria Laach).

⁹ PG 87³, 3697 ff. oder PL 73, 673 ff.

¹⁰ PG 87³, 2903 ff.

¹¹ „Das in einigen Punkten bedenkliche Heiligenleben der Maria Aegyptiaca ... wird Sophronius schon von Johannes von Damaskus zugeschrieben und offenbart eine große Lokalkenntnis des hl. Landes. Es darf daher Sophronius (7. Jh.) nicht abgesprochen werden, obgleich es in vielen Hss. anonym geht“ (A. Ehrhard in Krumbachers *Byz. Lit.-Gesch.* 189).

¹² Nau, *Les constructions Palestiniennes dues à saint Hélène d'après une rédaction du X (I) siècle source de Nicéphore Calliste VIII* 29, 30, 32 in R. Or. Chr. 10 (1905) 165, kann ich nur ablehnend gegenüberstellen. Die Frühzeit kennt nicht diese Fülle von Helenenkirchen, zu denen auch unsere Johanneskirche gehören würde.

Literaturbericht

unter regelmäßiger Mitwirkung von Ant. Baumstark (Münster i. W.), Urb. Bomm OSB (Maria Laach), Lor. Dürr (Braunsberg i. Ostpr.), R. Eckert SVD (St. Gabriel-Mödling), L. Gougoud OSB (Farnborough), Hildebr. Höpfl OSB (Rom), Th. Klauser (Bonn), Ant. L. Mayer (Freising), Joh. Pinsk (Berlin), Greg. Recelj OCist (Krakau), Matth. Rothenhäusler OSB (Rom), Alex. Schnütgen (Berlin), Jos. Vives (Barcelona), Athan. Wintersig OSB (Maria Laach)

bearbeitet vom Herausgeber.

Dieser Bericht umfaßt die liturgiewissenschaftliche Literatur vom 1. Aug. 1928 bis zum 31. Dez. 1929 und Nachträge zu den früheren Berichten. In einigen Fällen wurde über diesen Termin hinaus vorgegriffen, andere Nummern wurden zu genauerer Berichterstattung zurückgestellt. In Zukunft soll der Bericht immer das Berichtsjahr vom 1. Jan. bis zum 31. Dez. umfassen. Absolute Vollständigkeit sollte und konnte nicht erreicht werden. Ergänzungen und Berichtigungen werden dankbar angenommen. Besprechungsstücke und Sonderabzüge bittet man an die Schriftleitung des Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft (Maria Laach, Rheinland) zu senden.

Wenn die einzelne Nummer nicht unterzeichnet ist, stammt sie von dem Bearbeiter des ganzen Abschnittes.

Der Bericht über den Gregorianischen Gesang umfaßt diesmal die beiden letzten Berichtjahre. Der orientalische Bericht wird im nächsten Jahrbuch wieder aufgenommen. Auch die Pastoraliturgik wird demnächst wieder im Berichte erscheinen.

Allgemeines.

Von Odo Casel OSB.

I. Wesensbestimmung; Stil; Beziehungen zu Kunst und Kultur.

Joh. Pinsk, *Vom Wesen der katholischen Liturgie* (als Mskr. gedruckt. Breslau [1929]). Die kleine, aber sehr inhaltsreiche und gut geschriebene Abhandlung entwickelt das Wesen der Liturgie aus der Idee von Christus als dem Haupte des mystischen Leibes, der Kirche, und faßt ihre Ergebnisse in die Sätze zusammen: „Das Wesen der k. L. besteht darin, daß das Erlösungswerk des historischen Christus in seiner doppelten Zielsetzung: der Verherrlichung des Vaters und der Beseligung der Menschen im geheimnisvollen, aber realen Wirken des in seiner Kirche mystisch gegenwärtigen Christus sich erneuert.“ Aus ihrem Wesen „ergibt sich mit innerer Notwendigkeit ihre verpflichtende Objektivität, ihre Bindung an die Gemeinschaft der Erlösten und ihre sichtbare Fassung im konkreten Symbol“. [1

Marc d'Aniel, *Une valeur a restaurer: L'esprit de la liturgie* (Correspondant 101 [1929] 445—458). Entwickelt vor allem den Gedanken, daß die Liturgie nicht utilitaristisch ist und es nicht sein darf. Die L. ist nichts anderes als das Spiel der

Kinder Gottes unter den Augen des Vaters, ein Gedanke, den er R. Guardini entliehen hat, dessen Werk *L'Esprit de la liturgie*, kürzlich durch R. d'Harcourt ins Französ. übersetzt, diesen Aufsatz angeregt hat. Der Verf. bezeichnet auch als sehr lesenswert die Einleitung über *Le Mouvement liturgique dans l'Allemagne d'après-guerre*. L. G. [2

R. Will, *Quelques réflexions sur le style liturgique* (Rev. d'hist. et de phil. rel. 9 [1929] 32—41). Der Stil verlangt eine schöpferische Idee, welche dem Kunstwerke eine gewisse Einheit gibt; man vgl. z. B. die apollinische Heiterkeit des griech. Stiles oder den ans Sinnliche streifenden Mystizismus des Barockstiles. Will man deshalb das Wesen des Stiles verstehen, so muß man vor allem die Idee, die das Ganze beherrscht, erfassen. Die Eigenart des Stiles ergibt sich nicht bloß aus ästhetischen Instinkten, sondern ist auch die Frucht einer inneren Zucht und Selbstbeherrschung, welche Maß zu halten weiß. Der Auktor, Protestant, gibt eine charakteristische Beschreibung eines protestantischen Gottesdienstes in weißgetünchter kahler Kirche; er beginnt mit einem Präludium von Bach, es folgen Gesang und bibl. Lesungen meist ohne jede Beziehung zur Zeit des Kirchenjahres, Gebete aus einer längst in Vergessenheit geratenen Liturgie, Psalmen, Predigt usw. Hier kann man nicht von einem liturg. Stil reden. Die Idee der Religion ist die Vereinigung mit Gott; diese schließt ein doppeltes in sich: die Verheißung der göttl. Gegenwart und den Aufschwung der menschl. Frömmigkeit zu Gott. Der liturg. Stil muß diese beiden Elemente zum Ausdruck bringen. In der kathol. Liturgie ist dies der Fall: die Gottheit läßt sich herab und vereinigt sich sakramentell mit den Menschen, die ihre Opfergaben Gott darbringen. Das anabatische und katabatische Element durchdringen den ganzen Meßritus; man vgl. z. B. die Oblationsgebete *Suscipe sancte Pater* und *Offerimus tibi Domine*. Im protest. Kultus mag man diese beiden Elemente ausgedrückt finden im Ruf von seiten Gottes und der Antwort des Menschen, oder in der Anrufung des Menschen und im Segen Gottes. Die Gesetze des liturg. Stiles verlangen eine gegenseitige Durchdringung der relig. Inspiration und der ästhetischen Motive. Die einheitliche relig. Idee schließt Vielseitigkeit der Form und Originalität des Gedankens nicht aus, fordert sie vielmehr. Im protest. Kult erhält das Gebet verschiedenen Ausdruck und Form: Verherrlichung, Sündenbekenntnis, Fürbitte, Glaubensakt, Gesang usw. Die röm. Liturgie hat ihren eigenen Stil. Bei großer Mannigfaltigkeit und Abwechslung, bes. im Proprium de Tempore, beherrscht doch ein Gedanke sämtliche Elemente der Liturgie, nämlich die lebendige Gegenwart Christi, das Leben Christi in den Gläubigen und der Gläubigen in Christus, dem lebenden Herrn. — Der liturg. Stil verlangt, daß die künstlerischen Variationen sich dem relig. Leitmotiv unterordnen. Die Bachsche Cantate ist viel zu üppig, als daß sie sich für den Kultus eignete. Der Kult muß sich auch Ort und Zeit anpassen. Auch die Architektur hat sich dem liturg. Stil zu fügen. In der got. Kathedrale von Laon ist jedes Element ein Ausdruck des *amor Dei*, den der ganze Bau versinnbildet: im Innern der Kathedrale von Chartres vereinigen sich die geometrischen Formen, die schlanken Säulen, die Glasmalereien zu einem mystischen Gebet; dagegen stellt die Fassade der Kirche des hl. Wulfram zu Abbeville ein Gewirr von Pilastern, Blumengirlanden, Blätterwerk usw. dar, das Detail herrscht vor, es fehlt die Einheit. Was den konfessionellen Charakter des liturg. Stiles angeht, ist die kathol. Kirche besser daran als der Protestantismus; für sie existiert die Frage nach einem liturg. Stil nicht; derselbe ist für immer fixiert, so zwar, daß man heutzutage den liturg. Stil auch zum Lebensstil machen wollte; er soll der ganzen menschlichen Existenz und der universellen Kultur die Signatur der neuschaffenden Gnade Christi verleihen, deren Organ und Symbol die Liturgie ist (W. zitiert Abt I. Herwegen, *Alte Quellen neuer Kraft* [1920] 77). — Der Protestantismus als solcher besitzt keinen kultischen Stil. Subjektivismus und Individualismus, welche die protest. Frömmigkeit beherrschen, sind gegen die Bildung eines typischen Stiles. Es gibt keine Einheit der kultischen Formen, und es ist wenig

wahrscheinlich, daß der Protestantismus, dem die Reformation nicht einen ihm entsprechenden Kult geben konnte, so auf einmal seinen liturg. Stil erfinde. W. tröstet sich mit dem Gedanken, daß vielleicht die ökumenische Bewegung, die jetzt durch den Protestantismus geht, einmal auch den Stil gebe, dessen der protest. Kultus bedarf.

H. H. [3

J. Lortzing, *Der katholische Gottesdienst. Sein biblisches Recht, sein erzieherischer Zweck und sein höchstes Ziel* (Paderborn). L., ev. Pastor in Göttingen, hat es sich zur besonderen Aufgabe gemacht, für die Rückkehr der Protestanten zur kath. Kirche zu werben. Das beste Mittel dazu sieht er mit Recht in der kath. Liturgie. Für sie sucht er im vorliegenden Buche Verständnis zu wecken und die protest. Vorurteile gegen sie zu beseitigen. Dem prot. Standpunkt gegenüber, daß nur die Bibel maßgebend sein dürfe, leitet er im 1. Teil die Berechtigung und Notwendigkeit der Liturgie, vor allem des Opfers, aus dem A. und N. T. ab. Gegenüber dem Vorwurf, daß die Messe unnütz, ja „Götzendienst“ sei, zeigt er im 2. Teil, daß die Liturgie als Führerin zu allem Wahren, Guten und Schönen den höchsten erzieherischen Wert und in der Verherrlichung Gottes das höchste Ziel besitzt, daher wahrhaft idealer Gottesdienst sei. Das Buch ist für protest. und kath. Leser bestimmt und wird die Katholiken, denen es durch das Generalvikariat in Paderborn empfohlen ist, mit freudigem Stolz auf die Größe und Schönheit ihrer Liturgie erfüllen. Gewiß bleibt dem Liturgiker noch mancher Wunsch. Er hätte es gern, daß die Volksandachten nicht auf eine Linie mit dem eigentlichen liturg. Gottesdienst gestellt würden, daß überhaupt mehr Unterschieden würde zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem, was ja auch dem Zweck des Buches viel mehr entsprechen würde. Viele Aufstellungen dürften problematisch und konstruiert sein. Die Aufbewahrung des Allerheiligsten im Tabernakel ist der Liturgie nicht wesentlich. Mängel lassen sich aber kaum meiden, wenn überhaupt ein derartiges Werk von solcher Seite möglich sein soll, und können uns nicht abhalten, uns über sein Erscheinen aufrichtig zu freuen.

S. Str. [4

F. X. Sunyogh OSB, *A katolikus újjászülés és a liturgia* (Die katholische Renaissance u. die Liturgie) (Pannonhalmi Szemle 3 [1928] 4—15). Der allenthalben, auch in Ungarn neu aufblühende Katholizismus darf nicht bei der Reaktion stehen bleiben, sondern muß zur Aktion werden. Diesem Zwecke dienen die liturg. Bewegung und die geschlossenen geistl. Übungen. In erster Linie ist der liturg. Apostolat ein wirkungsvolles Mittel für die kath. Wiedergeburt. Eine solche ist eben nur möglich, wenn die Gläubigen immer inniger mit Christus vereinigt werden, immer mehr ihren Glauben praktisch kennen lernen, immer mehr der kath. Gemeinschaft sich bewußt werden. Diese dreifache Bedingung erfüllt die Lit. Christus, das Zentrum des kath. Lebens, finden wir in der Kirche; in ihrer Lit. offenbart sich die heiligmachende Wirkung des Erlösers. Die Lit. bringt uns in die innigste Berührung mit Christus, und diese Verbindung mit Christus ist objektiv und gibt uns deshalb vollkommene Gewißheit, wie sie der moderne Mensch wünscht. Die Lit. ist außerdem gewissermaßen ein Kompendium der kath. Glaubenslehre und Moral. Wir müssen unser Glaubenswissen zum Leben machen; dazu hilft die Lit. Ihre Lehrmethode ist die beste; denn sie ist der Menschennatur entsprechend, intuitiv und bietet nicht bloß eine Lehre ohne Gehalt, sondern die Wirklichkeit dessen, was die Lehre besagt. Ihre Methode wirkt langsam und ständig, und darum sicher; man kann sie „une méthode d'infiltration“ nennen. Ferner verstehen wir in der Liturgie wahrhaft, daß die Kirche der unter uns fortlebende Christus ist; durch die Liturgie wird in unserer Seele die Idee des *corpus Christi mysticum* lebendig. Die Lit. knüpft an die Gemeinschaft einer 2000jährigen Vergangenheit an; sie läßt uns die Solidarität aller jetzt auf Erden lebenden Katholiken fühlen und bringt uns in Beziehung zum zukünftigen Leben in der Ewigkeit. In der Lit. stütze ich mich auf die Kirche, die mich unfehlbar führt auf dem Wege des Glaubens und der Moral; in der Lit. erfülle ich den Willen Christi, der sagte: „Tuet dies zu meinem Andenken.“

H. H. [5

Virgil Michel OSB, *Liturgical Worship* (Pax Nr. 88 [1928] 238—247). Gestützt auf das Motuproprio Pius' X. vom 22. XI. 1903 bemüht sich M. zu zeigen, daß alle Gläubigen in die „liturg. Bewegung“ eintreten müssen. Nicht alle können wie der Liturgiker die verschiedenen Gesichtspunkte der Liturgie im einzelnen studieren; aber alle müssen wenigstens der Meßliturgie zu folgen sich bemühen. L. G. [6]

O. Casel OSB, *Das Weihnachtsmysterium* (Hochl. 27 [1929/30] II 193—201). Am Beispiel des Weihnachtsmysteriums wird gezeigt, wie der christl. Kult Gegenwart der göttlichen Heilstat ist; wie die Mysterienfrömmigkeit der Sehnsucht unserer Zeit entgegenkommt; wie die Religionsgeschichte so zu einem positiven Wert wird, speziell die Kenntnis der hellenist. Mysterien; wie die Mysteriensprache eine besondere Bedeutung für das Christentum hat; dazu wird das Wesen des christl. Kultmysteriums kurz entwickelt. [7]

J. Coppens, *Le Mystère eucharistique et les Mystères païens. — Le canon de la sainte Messe est-il une „célébration de mystère“?* (Cours et Conférences des Semaines Liturgiques t. VII. Löwen 1929). Stellt zunächst fest: Die altchristl. Texte „prouvent, et d'une manière éclatante, ce nous semble, que l'eucharistie a été célébrée comme un mystère.“ „La réalité que représente et que réalise le symbolisme rituel du mystère eucharistique, dont il dispense les magnifiques effets, est une réalité particulière: un fait historique, la passion du Christ. Tout le mystère est dominé par l'anamnèse, c'est-à-dire le rappel de la passion, et tout ce qu'il contient, se greffe sur cette réalité fondamentale. Au reste, le symbolisme ne se contente pas de rappeler la mort du Seigneur ni d'en appliquer les mérites. Il rend présent la réalité même de l'acte salutaire. Tout animée d'efficacité divine, la liturgie commémore en réitérant mystiquement, elle applique la grâce en rendant présente l'œuvre du salut. Le sacrifice eucharistique lui-même prend naissance dans cette commémoration, par voie de mystère, du sacrifice de la croix. Ce sont les textes liturgiques, particulièrement le canon de la Messe, qui, à partir de la *Traditio apostolica*, expriment cette théologie. Toutes ces prières proclament que le mystère de l'eucharistie consiste dans l'anamnèse efficace de la passion du Seigneur . . .“ Soweil scheint sich C. ganz der traditionellen Mysterienlehre, wie sie das Jahrbuch vertritt, anzuschließen. Leider schwächt er im folg. manches wieder ab. So wenn er die Anamnese der Auferstehung usw. trotz der zahlreichen Zeugnisse als etwas „Unwesentliches“ betrachtet. In dem altchristlichen Begriff der *passio* ist die Auferstehung selbstverständlich mit eingeschlossen, auch wenn sie nicht eigens genannt wird, was übrigens sehr früh geschieht. C. lehnt dann mit Recht sowohl die von vielen neueren Theologen vertretene rein bildliche Darstellung des Kreuzesopfers wie auch den „groben Irrtum“ ab, als ob Christus in der Eucharistie von neuem litte; die von der Mysterienlehre vertretene *mystisch-reale immolatio*, die allein der Tradition gerecht wird, hebt er aber nicht genügend heraus. Er erkennt an, daß es berechtigt ist, den Begriff der Mysterienfrömmigkeit in allen Religionen zu studieren, glaubt aber dann, den Darlegungen Lagranges in vielem folgend, unsere Kenntnis der antiken Mysterienidee wie auch diese selbst möglichst abschwächen zu müssen. Die Mysterien bieten nach C. wohl eine gewisse Analogie zu dem christl. Kulte, waren auch eine Art Vorbereitung auf diesen, so daß die von ihnen getragene Frömmigkeit dem Christentum näher stand als der jüd. Legalismus; aber im Grunde haben sie uns doch nichts zu sagen. — M. E. beweist aber die neuere Geschichte der Frömmigkeit klar, daß es durchaus nicht überflüssig ist, aus der Religionsgeschichte gewisse Begriffe wieder zu beleben, wenn es auch sehr richtig ist, daß das christl. Mysterium ganz selbständig ist und nur der göttlichen Offenbarung entspringt; die natürlichen Analogien sind hier wie überall sehr nützliche Hilfsmittel; vgl. auch meine Darlegungen Nr. 7. [8]

L. Beauduin OSB, *Liturgy the Life of the Church* (Collegeville Minn. ² 1929). Engl. Übersetzung des schönen Büchleins durch Virgil Michel OSB von St. John's

Abbey, erschien zuerst 1926 als 1. Nr. der *Popular Liturgical Library* der Liturgical Press zu Collegeville, Minnesota in den U.S.A., die seitdem in 4 Serien schon eine ganze Reihe von Werkchen über Ideen und Praxis der Liturgie herausgebracht hat und dadurch die liturg. Erneuerung in Nordamerika fördert. [9]

Chr. Panföder OSB, *Das Organische in der Liturgie* (Liturgia I 5; Mainz 1929). Die Lit. ist die wesenhafte Lebensbetätigung des höchsten und vollkommensten Organismus, des mystischen Leibes Christi, daher notwendig selbst organisch, d. h. herausgewachsen aus lebendiger Wurzel, gestaltet und entfaltet nach bestimmten Lebensgesetzen zu harmonischer Klarheit und Einheit. Diesen Sachverhalt sowie seine Bedeutung für die christl. Frömmigkeit und das gesamte christl. Leben, bes. in unserer heutigen Zeit mit ihrer vielfach ganz unorganischen, schablonenhaften, subjektivistischen Frömmigkeit, legt in einfacher Sprache und geistvollen Gedankenverbindungen das vorliegende Büchlein dar. Es gliedert sich in die 4 Hauptabschnitte: Das *Wesenhafte*, das *Gebundene* (durch Dogma, Gesetz und Autorität Normierte — nicht erwähnt werden die in der Liturgie selbst gegebenen Bindungen wie Struktur, Stil, Typik), das *Aszetische* und das *Harmonische* der Lit. Somit hebt es nicht nur eine der wichtigsten und fruchtbarsten Eigenschaften der Lit. hervor, sondern gibt auch eine gute Anleitung zu wesenhafter, gesunder Frömmigkeit und Aszese. S. Str. [10]

G. Laporta OSB, *Piété eucharistique ce qu'elle doit être* (La liturgie catholique Nr. 2. Löwen [1929]). Die zuerst in den Questions liturg. et paroiss. 13 (1928) 147—159 erschienene Abhandlung hebt in scharfer und treffender Weise den Unterschied zwischen der streng dogmatischen liturgischen Feier der Eucharistie als Opfer und Opfermahl und den modernen Formen der eucharist. Andacht hervor und fordert eine Neuorientierung an der Liturgie. „Si l'on voulait caractériser dans une brève formule, la conception liturgique de l'Eucharistie par opposition à celle d'une piété indépendante, on pourrait dire que, dans la liturgie, l'Eucharistie apparaît comme *sacrifice*, suivi du *repas rituel* de la chair et du sang immolés du Christ, alors que certaine piété populaire et moderne considère avant tout en elle le fait de la *présence locale* de la *personnalité* de Jésus. Différence de conception initiale qui mènera, dans la suite, à des gestes et des attitudes fort différentes.“ [11]

G. Laporta OSB, *Eucharistic Piety* (The Eccles. Review 80 [1929] 1—73). Liturg. Frömmigkeit ist nicht bloß eine auf der Liturgie beruhende Gebetsweise oder Meditation über liturg. Themata. Liturgie ist wesentlich Handlung (Opfer, Sakrament). Das Zentrum der kirchl. Frömmigkeit ist die Eucharistie. Unter eucharist. Frömmigkeit versteht man heutzutage Andachten zum hl. Sakrament, zu dem unter der Brotsgestalt verborgenen Emmanuel, Andachten, wie sie vom 11. Jh. an aufkamen; die Messe wird bloß als Mittel betrachtet, um Christus für die Kommunion unter uns gegenwärtig zu machen. In Wirklichkeit ist die Eucharistie in erster Linie Opfer: *Mortem Domini annuntiabitis*; die Kommunion ist nur die volle Anteilnahme an der in der Messe erneuerten göttlichen Handlung. Die sakramentale Wirksamkeit der Eucharistie als Opfer beschränkt sich auf die Messe und die Kommunion. Die Tröstungen und Gnaden, die der Gläubige durch Andachten vor dem Tabernakel erhält, gehören nicht zu den eigentlichen sakramentalen Wirkungen. Die alte Kirche betrachtete die Eucharistie in erster Linie als *signum efficax*; die *res sacramenti*, die sakramentale Gnade, ist die Liebe, die uns mit Christus und untereinander verbindet. Wenn man bei der Eucharistie bloß die Gegenwart Christi ins Auge faßt, so ergibt sich als die entsprechendste Haltung ihr gegenüber die Anbetung; deshalb werden die Besuche des hl. Sakramentes, die Aussetzungen, die eucharist. Prozessionen so sehr empfohlen; daher sind die Messen vor dem ausgesetzten Allerheiligsten so beliebt. Viele verstehen nicht den immensen Unterschied zwischen Messe und Aussetzung. Sie fassen die Kommunion auf als Besuch Gottes in der Seele: der Meister kommt zum Diener,

der Arzt zum Kranken, der Freund zum Freunde; die Kommunion wird nicht mehr in Beziehung zum Opfer gebracht, deshalb wird sie auch außerhalb der Messe empfangen. Die Idee des eucharistischen Opfers als der Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers hat nicht mehr den ihr gebührenden Platz im Andachtsleben der Gläubigen. In Wirklichkeit ist die Kommunion nicht bloß geistliche Nahrung der Seele, sondern Opfermahl, Anteilnahme am Opfer Christi, wie der hl. Thomas (III q. 79 a. 7) lehrt: *hoc sacramentum sumentibus quidem prodest et per modum sacramenti et per modum sacrificii, quia pro omnibus sumentibus offertur*; vgl. auch die *Postcommunio* fer. VI post dominic. Passionis: *Sumpti sacrificii Domine perpetua nos tuitio non derelinquat*. H. H. [12]

Jos. Kramp SJ, *Religiös-psychologische Einstellung gegenüber der Eucharistie* (Liturg. Zschr. 1 [1929] 81—87) gibt eine ausgezeichnete Darstellung der 2 verschiedenen Einstellungen der Eucharistie gegenüber: des Typs der eucharist. Anbetung und des andern der Liturgie, und erwähnt außerdem eine „theoretisch wie praktisch unhaltbare Verbindung beider“. [13]

P. Benedict OSB, *Frequent Communion. Its liturgical basis* (The Eccles. Rev. 79 [1928] 1—14). Der Christ ist der göttlichen Natur teilhaft, eins mit Christus, wie Weinstock und Reben organisch verbunden sind. Diese Verbindung wird hergestellt durch die Taufe, erhalten und vervollkommen durch die Eucharistie. Die Gläubigen als ein heiliges Priestertum hören nicht bloß die Messe, sie opfern mit dem Priester und empfangen die Kommunion mit dem Priester. Wenn im MA die Praxis der häufigen, ja täglichen Kommunion außer Übung kam, so war vielfach nicht persönliche Lauheit der Grund, sondern mitunter falsche Seelenführung und irrtümliche Auffassung der Worte des Hauptmannes: *Domine, non sum dignus*. Der Jansenismus hat diese falsche Demut auf die Spitze getrieben, bis Pius X. wieder die altchristl. Praxis zur Geltung brachte. Meßopfer und Kommunion sind integrierende Bestandteile des Sakramentes der Eucharistie. Wir gehen nicht zur Messe, um zu kommunizieren, sondern wir empfangen die hl. Kommunion, weil wir zur Messe gehen. Auch wenn man außer der Messe kommuniziert, soll man nicht vergessen, daß die Kommunion uns nur durch das hl. Opfer ermöglicht wird. Der eigentliche liturg. Platz der Kommunion ist in der Messe nach der Konsekration. Wie die Messe die beste Vorbereitung auf die Kommunion ist, so ist die K. die vollkommenste Anteilnahme am Meßopfer. Nichts soll das hl. Opfer stören, keine (nichtliturg.) Gebete, keine Litaneien, keine marianischen oder andere Hymnen. In Amerika hat man, um Zeit zu gewinnen, den Brauch eingeführt, daß bei großer Frequenz ein anderer Priester gleich nach der Konsekration mit dem Austeilen der hl. K. beginnt. B. mißbilligt diese Praxis als eine ungehörige Neuerung. Durch dieselbe wird die Kommunion dem Opfer vorgezogen, und werden die Gläubigen vom Opfer abgezogen, so daß sie nicht, wie sie sollen, der Messe beiwohnen. H. H. [14]

H. Getzeny, *Christlicher Glaube und christliche Ethik* (Schildgenossen 9 [1929] 234—239). Der heutigen christl. Moral tut am meisten not „die Rückkehr zu dem Brunnquell aller christlichen Ethik, zu dem lebendigen Strome des Glaubens. Was ihr not tut, ist die Auflockerung und Erweichung ihrer durch allzu weite Entfernung vom Glaubensleben eingetretene Verhärtung. Darum ist von einer Erneuerung der katholischen Moral aus der liturgischen Bewegung heraus viel zu erhoffen. Nur wenn diese tiefsten Quellen wieder strömen, dann werden auch die im christlichen Glauben ruhenden sittlichen Energien für die heutige Welt wieder fruchtbar werden... Darin liegt ein Hauptverhängnis für das Christentum unserer Tage, daß es durch immer stärkere und einseitige Betonung der moralischen Forderungen in eine immer größere äußere Betriebsamkeit hineingeriet und dadurch in entscheidenden Dingen doch unfruchtbar bleibt. Was in unserer Zeit nach einem feinen Wort von Anton Heinen fehlt, das ist die rechte Ruhe in Gott;

darum haben wir auch keine Bewegung mehr aus Gott. Darum — nur die Wahrheit und das Leben aus der Wahrheit, d. i. der Glaube, wird uns frei machen“. [15]

Ph. Funk, *Die geistige Gestalt Johann Adam Möhlers* (Hochl. 27 [1929/30] II 97—110). Schildert eine Wesensart Möhlers, die auch für die Liturgiewissenschaft von wesentlicher Bedeutung ist: „Weil M. das in sich trug, was oben... als seine platonische Schaukraft bezeichnet wurde, darum konnte er am reinsten und lebendigsten die historische Wirklichkeit der Kirche im Keim- und Knospenzustand schauen, darum liebte er vor allem das heroische und geistträchtige Jugendzeitalter der Kirche. Dort sah er die Grundgesetze des Lebens und der Entfaltung der Kirche, von da aus erschloß sich ihm ihr Wesen und ihr innerer strahlender Kern, die hinter der später immer mehr erstarrenden Rinde dann auch in den übrigen Erscheinungsphasen zu sehen er dadurch lernte.“ „In der Zurückführung des Blickes auf frühere, keimhaftere Formen liegt ein wichtiges Mittel zur Erfassung des Wesentlichen.“ — Das ist auch der Grund, weshalb die Erforschung der altchristlichen Liturgie immer die Grundlage der Liturgiewissenschaft bilden wird. [16]

G. Sutter, *Mystik und Erotik (Ein Beitrag zur Philosophie der Liebe des Mannes zum Weib auf wertheoretischer Grundlage)* (Beiträge z. Philos. 16. Heidelberg 1929). Die Arbeit will nachweisen, daß Erotik (hier speziell die Liebe des Mannes zum Weibe) und Mystik nicht notwendig zueinander in Spannung stehen müssen, sondern sich „im Zustande schrittweiser Annäherung und völliger Affinität befinden können“. Zum Beweise werden zunächst histor. Tatsachen vorgebracht und dann die philos. Untersuchungen durchgeführt. Nach dem Verf. bewegt sich das Erotische mit dem Mystischen auf gleicher Linie. „Denn sein Sinn ist ebenfalls in der monistischen Vollendung zu sehen. Darin suchen beide Werte alle anderen Werte zu überragen und kommen aus ihrer gegenseitigen Konkurrenz in den engsten Zusammenhang des Sinnes.“ Die Sinneinheit des E. und M. sieht S. verwirklicht „auf dem Boden der akosmistischen Haltung“ der Mystik. Aus dieser Auffassung von Mystik heraus ist für den Verf. beim Weibe der Begriff der *mater dolorosa* bes. wichtig, neben *mater* und *virgo*. In der Seligkeit des Mitleidens erreicht der Myste seine Vergottung. Verf. zeigt dies in der *Vorbetrachtung* am Beispiel der Marienverehrung, wie er sie auffaßt; sie enthält viele Irrtümer und Schiefheiten. Fruchtbärer wäre es vielleicht gewesen, wenn er das Frauenideal der Liturgie, das sich bes. am Begriff der Ekklesia offenbart, seiner Betrachtung zugrunde gelegt hätte. Er wäre dann wohl in manchem zu ändern und klareren Ergebnissen gekommen. [17]

Ad. Spaldak, *Das Ideal der einen Kirche und die Wege dahin* (Gotha 1928). Ein eigentümliches Buch eines kath. Theologen, das zum Nachdenken reizt, über dessen Tendenz wir uns aber kein Urteil erlauben möchten. Hier interessiert nur die Stellung, die der Verf. der Liturgie zuweist in der Religiosität und beim Werke der Kircheneinigung. In dem Bestreben, nicht anzustoßen, bedient der Verf. sich einer Sprache, die den Anschein erweckt, als ließe er von der kath. Auffassung der Sakramente und Liturgie nur einen dünnen Aufguß zurück. Der hoffentlich nur methodische Skeptizismus läßt den Verf. eine Sprache reden, von der folgendes ein Beispiel sein mag: „Soll die Liturgie und in ihr der Ausdruck des gemeinsamen Glaubens die Zustimmung aller finden, so muß sie entweder als die denkbar beste Erfüllung ihrer wesentlichen Aufgabe erwiesen werden, oder sie muß mit der ihr anhaftenden etwaigen Unvollkommenheit adoptiert werden. Es dürfte schwer sein, eine Liturgie zusammenzustellen, von der es sich nachweisen ließe, daß sie vom Standpunkt der Symbolik oder auch nur vom Standpunkt der psychologischen Wirksamkeit unübertrefflich sei, zumal da auch noch andere Interessen zu berücksichtigen sind, wie z. B. bei der Frage, ob alle Teilnehmer ein lit. Gewand anhaben sollen oder nicht“ (S. 38 f.). Damit zeichnet der Verf. selbst seine Einstellung, wenn auch nicht expressis verbis. H. A. R. [18]

Fr. Heiler, *Wo ich Sankt Franziskus fand* (Religiöse Besinnung 2 [1929/30] 76—87). Beschreibt in liebevoller Sprache das Leben einer bei Pessignano am Clitunno in Umbrien ansässigen Tertiariengemeinde, die nach der ursprünglichen Regel des hl. Franz leben will und von einer ehemaligen Karmeliterin („soror minor“) geleitet wird. Ein Priester steht nicht zur Verfügung. Infolgedessen wird in der Kapelle das Meßopfer nicht gefeiert, noch das Allerheiligste aufbewahrt. Um 9 Uhr ist Morgengottesdienst. „Nachdem eine der Schwestern die Kreuzpartikel bräuchert hat, zieht die Schwesternfamilie unter den zarten Klängen der Orgel ein. Jeder Gottesdienst ist ganz eingetaucht in das liturgische Leben des Kirchenjahres und doch zugleich eine selbständige Schöpfung. Die Anordnung der einzelnen Stücke ist das Werk der soror minor . . . Was die Sprache anbetrifft, so herrscht das Italienische vor, selbst das Amen wird mit *Così sia* wiedergegeben. Doch werden die Psalmen teilweise, die Hymnen immer lateinisch gesprochen. An die Lesungen des Tages schließt sich häufig eine Homilie der soror minor in Dialogform. Auch berichten die einzelnen Schwestern im Gottesdienst von ihren frommen Erfahrungen und bekennen bei bestimmten Anlässen sich gegenseitig ihre Fehler . . . Da findet keine Wiederholung von Gebeten statt . . . Alle Texte werden langsam, ausdrucksvoll und mit einer Zwischenpause nach jedem einzelnen Satze gesprochen . . .“ „Verglichen mit der Unselbständigkeit und der Schöpferarmut, welche das römisch-katholische Laiengebet vielfach aufweist, erscheint dieser schöpferische Laien-spiritualismus wie ein Wunder.“ Nach dem Vormittagsgottesdienst gibt die soror minor allen den Friedenskuß. Alle Akte des Tages sind von Psalmengebet umkränzt. [Von Liturgie im strengen Sinn kann hier natürlich nicht gesprochen werden.]

Th. Kl. [19

Leop. Engelhart, *Neue Wege der Seelsorge im Ringen um die Großstadt* (Innsbruck 1927). Der Titel entspricht nicht adäquat dem Inhalt. Besser wäre wohl: Intensivierung und Rationalisierung der modernen Seelsorgemethode. So geht der Verf. auch keine wirklich neuen Wege. Die „lit. Bew.“ hätte es doch nahegelegt, die „Seelsorge“ als das in der Ordnung Zweite aus dem Mysterium aufzubauen und nicht Liturgie als Seelsorgemittel unter: B) Religiöse Abteilung 1. Gottesdienst in 2 Seiten abzutun. Ausgehend von der Pfarrei als Mysteriengemeinschaft wäre der Aufbau der neuen Seelsorge von Innen und der Übernatur her erfolgt und es hätten sich von selbst in vielen Punkten andere Forderungen ergeben (z. B. radikale Aufteilung in ganz kleine Gemeinden, Vermeidung des parteimäßigen Organisationsbetriebes, den Verf. vorschlägt). Ein Vergleich mit der Urchristenheit hätte schon aus der Lit. heraus eine andere Stellungnahme zu der Masse der Laien gegeben und mehr den Salz- und Sauerteigstandpunkt hervorgekehrt. Der Gesamteindruck der Schrift (ihre statistischen Angaben und im Verhältnis dazu die Vorschläge zur Abhilfe) ist niederschmetternd.

H. A. R. [20

Th. Ohm OSB, *Heidenmission und Liturgie* (Ben. Monatsschr. 11 [1929] 17—28). Will einige innere Zusammenhänge zwischen der Mission, spez. zwischen der wichtigen Ostasienmission, die der Verf. auf einer Studienreise kennenzulernen Gelegenheit hatte, und der kath. Lit. aufzeigen. Die Liturgie wird zuerst dargestellt als Prinzip der Mission. Im Opfer auf Golgotha hat die Weltmission ihren Ursprung und Grund; mit ihm ist das Meßopfer sachlich identisch. Aus ihm und den Sakramenten fließen alle Gnaden für Missionar, Heidenchristen und Heiden. „Bei der äußeren liturg. Feier der Sakramente vollzieht sich das Mysterium der inneren Gnadensendung an die Heiden und Heidenchristen.“ Liturgie ist auch Ziel der Mission. Sie will die Heiden zu Kindern Gottes machen, daß sie am Gottesdienst der Kirche aktiv teilnehmen und dadurch Gott würdig verherrlichen können. „Anstelle des falschen Kultobjektes der Heiden soll das wahre gesetzt werden. Wenn sich alle Menschen mit ihrem Haupte Christus zur Liturgie einen und die Teilnahme aller Menschen an der Liturgie Wirklichkeit geworden ist, dann hat die Mission ihre Bestimmung erfüllt.“ Die Lit. stellt sich ferner dar als das erste und wichtigste

Missionsmittel. Die Missionsgedanken in der Lit. eifern die Gläubigen immer mehr zur Missionsarbeit an; den Glaubensboten selber ist sie Gnadenquelle für ihren Beruf. Vor allem für die Heiden und Heidenchristen müßte sich die Lit. als Missionsmittel bewähren. Grundsätzlich gesehen bringt sie alle Voraussetzungen dazu mit, besonders für die Asiaten, die für religiöse Formen, ihre genaue Ausführung, Symbolsprache und Gemeinschaftsgottesdienst Verständnis haben. Wenn trotzdem die Lit. keinen unmittelbar werbenden Einfluß ausübt, dürfte es daran liegen, daß die Ausführung des kath. Gottesdienstes noch nicht konkurrenzfähig ist mit den prunkvollen heidnischen Feiern; auch erscheint sie vielen als etwas Volksfremdes, weil aus Europa stammend und infolge der Kultsprache unverständlich. Für die Christen müßte die Lit. durch gute Einführungen und Textbücher möglichst verständlich gemacht werden; sie könnte auf diese Weise wieder praktische Unterweisung in den religiösen Wahrheiten werden, die durch die Praxis die Wahrheiten lehrt, was für die Orientalen sehr ansprechend ist. Auch für die Überbrückung von Kasten- und Klassengegensätzen, Rassen- und Standesunterschieden könnte der Gemeinschaftsgottesdienst viel leisten. — Nicht alle Formen der Lit. sind jedoch wirksam; man muß sich aber auch vor zuviel Anpassung hüten; Christentum und Lit. sind eben etwas Eigenes. Auch die Schwierigkeit der Kultsprache darf nicht übertrieben werden. In manchen Dingen jedoch wäre eine Anpassung sehr zu wünschen. — Damit die Lit. als Missionsfaktor sich ganz auswirken könnte, müßte sie im Mittelpunkt der Missionstätigkeit stehen. R. E. [21]

Priester und Mission. Jahrbuch der Unio Cleri pro missionibus 1929. Dieses Jahrb. hat bereits in früheren Artikeln vereinzelt Beziehungen zwischen Mission und Liturgie behandelt. Hier sei hingewiesen auf den Artikel von P. Eckardt OSB *Das Gebot der Stunde*, der S. 43—45 auch über Liturgie und Benediktinermission handelt; dann auf den wertvollen Artikel von A. Donders, *Einige Winke für die Predigt über die Missionen*, der S. 70 den beachtenswerten Wink gibt, die natürlichen liturg. Stützpunkte der Heidenmission, wie sie das Kirchenjahr bietet, bei der Predigt nicht zu verlassen. R. E. [22]

P. Girkon und Ans. Weissenhofer, *Das 20. Jahrhundert und die christliche Kunst*. Zwei Vorträge hg. von der Sächs. Landesstelle für Kunstgewerbe (Dresden o. J. [1929]). Nach dem Vorwort von K. Groß sollen diese Vorträge eines Protestanten und eines Katholiken dazu helfen, Religion und Kunst wieder einander zu nähern. Pfarrer G. unterscheidet religiöse, christliche, kirchliche Kunst. Ihm ist die Gotik das Ideal der relig. Kunst. Die klass. Kunst ist ihm „Apotheose der Leibesform“. Die christlich-künstlerische Gestaltung, auch der Barock und die Romantik, strebt im Grunde dasselbe an. Dagegen wird in der Gotik alles Körperhafte „Flammenopfer“: „daß alles Fleisch zum Geiste werde und nichts als seine Gestalt und Wirklichkeit sei“. Der relig. Expressionismus des 20. Jh. hat „das Flammenopfer des got. Priesterkünstlers“ wieder entfacht. Jedoch gilt von den meisten seiner Werke, daß sie wohl echte religiöse, aber wohl kaum wahrhaft christliche Kunst sind. Deshalb auch ihre Verwandtschaft mit dem primitiven Animismus und seiner Dämonie. — Die Frage, ob dem got. Geist eine Wiedergeburt beschieden ist, muß an die Architektur und ihre Schwesterkünste gerichtet werden. Die moderne Architektur hat etwas „latent Sakrales“, ist oft ein „Bekenntnis zum Unsichtbaren und Übersinnlichen“. Die Kirche soll die Pforten nicht der modernen Kunst verschließen. Wenn sie auch hemmungslosen Subjektivismus und Individualismus nicht fördern kann, so bedarf sie doch einer Kunst, in der sich eine ganz persönliche Frömmigkeit Verkörperung schafft. 1922 hat die kath. Kirche Werke von Thorn-Prikker, die protest. von Elis. Coester angenommen. Das Gesamtbild der symptomatischen Erscheinungen deutet auf einen Regenerationsprozeß in der kirchl. Kunst, auf die Aktivierung der in der mod. rel. Kunst vorhandenen Kräfte für die kirchl. Aufgabe. G. bespricht dann noch die Stahlkirche Otto Bartnings auf der Pressa als „eine Befreiung mod. technischer Konstruktion zu sakraler Ausdrucks-

kraft“. — Pater W. bejaht ebenfalls den Expressionismus, lehnt aber den Überindividualismus und Pessimismus ab. — Zu beiden Vorträgen wäre vom Standpunkt der Liturgie zu sagen, daß der got. Geist der aus dem Geiste der Liturgie schaffenden, also doch der im eigentlichen Sinne kultischen, Kunst eher entgegengesetzt ist, weil er nicht aus der Fülle des (natürlich mit der ganzen Inbrunst auch des einzelnen erfaßten) Mysteriums, sondern zunächst aus der persönlichen Ergriffenheit heraus wirkt. Die eigentlich liturg. Kunst wird immer im höchsten Sinne (nicht in der engen Begriffsbestimmung G.s) klassisch sein; vgl. dazu etwa meine Bemerkungen in *Liturgie als Mysterienfeier* (3—5 1923) S. 126 ff., ferner A. L. Mayer im Jb. 8 S. 236 ff. Über die Quellen liturg. Kunst s. Abt Ildefons Herwegen, *Christl. Kunst und Mysterium* (1928), bespr. Jb. 8 Nr. 23. [23]

A. Mayer-Pfannholz, *Wandern und Sehen. Mit Lichtbildaufnahmen von Ed. Haertinger* (München-Berlin 1930). Dieser Wanderer lehrt uns wirklich „sehen“, weil er selbst die Augen offen hat für all die verborgenen Schönheiten in der Natur und der Geschichte seiner bayerischen Heimat. Er sieht die Natur in ihrer gottgegebenen Anmut und Gewalt; er sieht die Landschaft aber auch mit den Zügen, die die Geschichte ihr auf immer eingeprägt hat; er sieht auch besonders, wie die Kunst die Natur vergeistigt und sie zum Göttlichen emporhebt. Für unser Jahrbuch ist es von besonderer Wichtigkeit, daß er die Architektur und ihre Hilfskünste nicht nur kunstgeschichtlich betrachtet, sondern ihren Geist und ihre Entwicklung aus dem Verhältnis zur wechselnden Frömmigkeitsform erschließt. Einzig schön tritt diese Betrachtungsweise hervor bei der Schilderung der einsamen, idyllischen und doch wuchtigen Kirche auf dem Petersberg bei Eisenhofen S. 132 ff.; liturgischer Kunstwille hat an dieser Basilika geschaffen; die Massen des Langschiffes streben dem Altare zu: liturgisch, christozentrisch; feierlich einfach steht der Opfertisch in der Apsis; darüber in der Wölbung thront der König Christus; im untern Band sieht man die Mutter Gottes in sakraler Ruhe, nur ein wenig erst überhaucht von einem Ahnen späterer Gefühlsentladung. Hier herrscht noch das Mysterium mit seinen Schauern und seiner Wonne des Besitzes. In der Basilika von Altenstadt bei Schongau erscheint diese monastisch-liturgische Ruhe in tragischer Spannung mit neuen formzersprengenden Kräften; aber noch wird die nordische Aktivität unter das Gesetz liturgischer Ruhe gezwungen. Die gotische Frömmigkeit, ihre Tendenz zur Auflösung, ihr Zug zum Licht, ihr Drang nach Versinnlichung, wird S. 162 ff. sehr fein an St. Blasius-Kaufbeuren geschildert. Das Buch ist reich an solchen, für die Liturgieerkenntnis in ihrem Verhältnisse zur Kunst wichtigen Beobachtungen. [24]

Th. Bailly OSB, *Liturgical Painting* (Pax 19 [1929] 218—224). Vortrag, gehalten bei der Exhibition of Catholic Arts and Craft zu London am 18. IX. 1929, über die plastische Kunst in ihrer liturg. Verwendung und über die religiöse Ästhetik nach Thomas v. Aquin und andern alten und neueren Philosophen. L. G. [25]

J. S. Pons, *La transmission des „Goigs“* (Rev. de Catalogne 1 [1929] 92—100). Beim Studium der katalanischen relig. Hymnen entdeckte der Verf. 3 Symbole von wesentlichem und mystischem Wert: Licht, Rose, Quelle. Entwicklung dieser Ideen in den „Goigs“ zu Ehren der hl. Jungfrau. J. V. [26]

Maria V. Rubatscher, Agnes. *Eine gotische Geschichte von einer Domkirchen und einem Elendhaus, von einem Meßner, einem Goldschmied und zweien güldenen Jungfrauen* (München 1930). Das von dem Verlag Ars sacra sehr geschmackvoll ausgestattete Büchlein bietet in reichlich sentimentaler Ausführung nach der Art der Handel-Mazzetti die Geschichte der Entstehung einer got. Reliquienbüste (Agnesbüste im Domschatz zu Brixen). Dabei wird die gotische Liturgie nicht schlecht charakterisiert, bes. auch durch die enge Verbindung irdischer Liebe mit der Entstehung der Büste der Heiligen, die der Künstler „aus großer Liebe und aus großem Leid“ schafft. — Kraftvollere Kost aus gotischer Zeit gibt Jos. Bernhart in dem Büchlein desselben Verlags *Der Gottesfreund*, wo er Gedanken der deutschen Mystik des 14. Jh. in neue Form faßt und wirkliche Edelsteine sammelt (2. Aufl.,

die 1. war von 1915). — Die Heiligenleben *Augustinus* von O. Karrer und Elisabeth von P. Dörfler sind vom selben Verlag in der gleichen schönen Formgebung hg. und bieten in sehr lebendiger Weise ein Bild der Heiligen, in dem auch liturg. Züge nicht fehlen. — *Vom religiösen Frohsinn* spricht D. Considine SJ in ebenso liebenswürdiger Weise, wie wir es schon Jb. 8 Nr. 17 von ihm gerühmt haben; es sind wirkliche *Words of encouragement*, wie der engl. Titel heißt (Die eucharist. Betrachtung S. 115 f. entspricht der liturg. Auffassung von der Eucharistie wenig). [27/31]

II. Bibliographie.

St. Szurek, *Polska bibliografja liturgiczna w ostatniem dziesięcioleciu* (Die liturg. Bibliographie in Polen im Dezennium 1915—1925) (Przegląd teologiczny, Lwów 7 [1926] 215—220, 335—336, 453—455). Gibt eine gewissenhafte Darstellung fast aller lit. Arbeiten in 4 Abschnitten. I. Allgemeine Nachrichten über lit. Erziehung und Unterricht, Hand- und Unterrichtsbücher. II. Die Kirche in ihrer Ausstattung und Kleidung. III. Das hl. Jahr der Kirche und deren Sakramente. IV. Arbeiten und Artikel das Meßopfer betreffend. Wer sich in der liturg. Literatur Polens orientieren will, dem kann diese Zusammenstellung zugute kommen. Aus der Zeit vor dem J. 1915 erwähnt Sz. bedeutende lit. Forscher wie: Zarnowiecki auf dem Gebiete der Paramentik, St. Chodyński, der seine hist.-lit. Arbeiten in der poln. Kirchenenzyklopädie veröffentlichte, und endlich Bisch. Nowowiejski, dessen *Wykład liturgji Kościoła Katolickiego* Thalhofers *Katholischer Liturgik* gleichkommt. Das Verzeichnis der Arbeiten und Referate über die Unionsfrage, altslaw. und orthodoxe Liturgie darf nicht Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Gr. R. [32]

III. Praktische Textausgaben, Handbücher, Nachschlagewerke.

A. Schott OSB, *Das Meßbuch der heiligen Kirche lateinisch und deutsch mit liturgischen Erklärungen und kurzen Lebensbeschreibungen der Heiligen*. Neubearbeitung . . . hg. von Pius Bihlmeyer OSB. 34. Aufl. (Freiburg i. Br. 1929). Diese neue Aufl. des weitverbreiteten Meßbuches erscheint in einer neuen, leichter lesbaren Type und mit mancherlei Verbesserungen im Text und in den Erklärungen. Die Einführung über das Wesen des Meßopfers nähert sich mehr als bisher der traditionellen Lehre, bleibt aber noch unklar. In den Übersetzungen könnte der Urtext oft noch besser herausgeholt werden, soweit das in deutscher Sprache überhaupt möglich ist. [33]

Römisches Sonntagsmeßbuch lateinisch und deutsch mit liturgischen Erklärungen im Anschluß an das Meßbuch von A. Schott hg. von P. Bihlmeyer OSB² (Freiburg i. Br. 1929). 2. Aufl. des Jb. 4 Nr. 54 besprochenen Buches, jedoch mit kurzen Einführungen, Hervorhebungen der Hauptgedanken durch Sperrdruck (nach dem Vorbild des Bommischen Volksmeßbuchs, s. Jb. 7 Nr. 33, Jb. 8 Nr. 37). Die Jb. 4 Nr. 54 geäußerten Wünsche sind teilweise erfüllt worden; sowohl in den Einleitungen wie in der Übersetzung müßte aber noch vieles auf den jetzigen Stand der liturg. Forschung gebracht werden, damit den des Lateins unkundigen Gläubigen der Reichtum des Meßbuches ganz erschlossen werde. Die Erklärung des Meßopfers S. XIII f. z. B. ist nicht klar und praktisch und erschöpft nicht die gerade in der Liturgie hervortretende kirchl. Tradition. Unrichtig ist S. XX die Definition des Kirchenjahres: „Das K. wird in seinem Aufbau vor allem bestimmt durch die Geheimnisse des Lebens Christi. Es führt uns das Erlösungswerk Christi in seinen bedeutenderen Einzelheiten vor, wie es sich historisch in den vergangenen Tagen der Menschwerdung des Sohnes Gottes und seines Erdenlebens vollzogen hat.“ Demgegenüber ist festzuhalten, daß das Kj. gerade nicht die Darstellung des irdischen Lebens Jesu ist. — Für

die Verbesserungsmöglichkeit der Übersetzung nur ein Beispiel: S. 34 in dem Offertorium der 1. Weihnachtsmesse ist die einzige dem Mysterium angepaßte Übersetzung von *quoniam venit*: „denn er ist da“, wie sich schon aus dem vorausgehenden *ante faciem Domini* ergibt. Der Gläubige wird durch diesen Text mit seiner wundervollen Melodie darauf hingewiesen, daß die Ankunft des Herrn sich eben im Mysterium vollzogen hat. [34]

Das vollständige Römische Meßbuch lateinisch und deutsch mit allgemeinen und besonderen Einführungen im Anschluß an das Meßbuch von A. Schott hg. von P. Bihlmeyer OSB³ (Freiburg i. Br. 1930). 3. Aufl. des Jb. 7 Nr. 30 besprochenen Buches, bereichert bes. durch besondere Einführungen zu den einzelnen Messen. Zur Beurteilung vgl. Nr. 34, da die Erklärungen und die Übersetzung diesem Buche angepaßt sind. [35]

Der Gottesdienst der drei höchsten Tage der Karwoche lateinisch-deutsch mit Erklärungen im Anschluß an das Meßbuch von A. Schott hg. von P. Bihlmeyer OSB (Freiburg i. Br. 1929). Umfaßt lat. und deutsch den gesamten Gottesdienst der 3 letzten Tage der Karwoche. Sowohl die Einführung wie die Übersetzung könnten durch Vertiefung noch gewinnen. Über die Übersetzung von *rationabilis* mit dem unmöglichen „zielwürdig“ vgl. Jb. 8 Nr. 36. S. 239 *tranquillus* (vgl. Jb. 8 Nr. 38) wird jetzt übersetzt: „mit gar großer Ruhe“; kann man aber Gott zur Ruhe auffordern? Zu einer Bitte paßt nur der Ruf um Gnade, und tatsächlich ist *tr.* ein Ausdruck der spätantiken Hofsprache und bedeutet „gnädig“. Es ist selbstverständlich, daß man die liturg. Texte nach der Sprache und dem Geist ihrer Entstehungszeit beurteilt und nicht spätere Auffassungen hineinträgt. *Paschale sacramentum* ist für die Alten das Ostermysterium (das auch die Tauffeier umfaßt), nicht aber das „österliche Sakrament [Taufe]“ (so S. 242). Vollends, was es heißt „Geheimnisse zu feiern“, war dem alten Christen ebenso unbekannt, wie es dem heutigen unverständlich ist. Das wundervolle Wort des *Hanc igitur* vom Gründonnerstag von der Übergabe der Mysterienfeier des Leibes und Blutes des Herrn an die Jünger wird durch die Übersetzung in diesem Buche S. 77 verdorben. [36]

Officium majoris hebdomadae et Octavae Paschatis juxta rubricas breviarii et missalis Romani reformatas editum. Ed. decima (Ratisbonae 1928). — *Officium in commemoratione omnium fidelium defunctorum juxta rubricas breviarii Romani reformatas editum* (ebda 1928). Praktische Ausgaben in der trefflichen Ausstattung des Pustetschen Verlags. [37/8]

Das heilige Sakrament der Ehe. Nach dem Römischen Rituale und Missale sowie nach den Ritualien verschiedener deutscher Diözesen (Liturg. Volksbüchlein hg. von der Abtei Maria Laach. 2. Heft. 2. verbess. Aufl. Freiburg i. Br. [1929]). Gibt die Texte für die Trauung und die Brautmesse in guter Übersetzung und mit wertvollen Vorbemerkungen, dabei auch die Sonderbräuche mehrerer deutschen Bistümer. Die Übersetzung des *Unde et memores* S. 41 entspricht nicht ganz dem Urtext. [39]

Buchwald, *Die besonderen Prozessionen der Diözese Breslau (Karfreitag und Auferstehung, Fronleichnam und Allerseelen) lateinisch und deutsch* (Breslau [1928]) gibt zu den Texten kurze geschichtl. Einführungen. [40]

O. Karrer, *Heiliger, starker Gott. Altchristliches Gebetbuch* (München [1929]). Die Einleitung belehrt kurz, aber tief über Gebet und Heiligkeit. Das innere, unlehrbare Element des Gebetes besteht in der Wirksamkeit Gottes im Seelengrunde, das äußere, lehrbare ist das Beispiel heiliger Meister des Gebetes, ferner die sichtbaren Handlungen einer Kultgemeinschaft. Der Christ lernt beten „in der inneren Zone seiner (Gottes) Offenbarung, in der heiligen Kirche — und hier wieder im Christus nächsten Lichtkreis . . . bei den Heiligen der katholischen Kirche“. Aus ihren Gebeten und aus der altchristl. Liturgie wählt K. gut übersetzte Beispiele aus und mischt nach alter Tradition alttest. Gebete darunter. Die herrlichen Texte

zeigen den Reichtum des Gebetes der alten Kirche. Der liturg. Beter wird freilich die Meß- oder Kommuniongebete nicht etwa bei der Liturgie beten, aber er wird sie außerhalb der Liturgie gerne benutzen, um mit ihrer Hilfe auch das Mitleben mit der Liturgie zu vertiefen. [41]

Enchiridion Patristicum. Loci SS. Patrum, Doctorum, Scriptorum ecclesiasticorum quos in usum scholarum collegit M. J. Rouët de Journal SJ (6. u. 7. Aufl., Freiburg i. Br. 1929). Die neue Auflage dieser vorzüglichen Sammlung enthält am Schluß einige *addenda et emendanda*. [42]

G. Kieffer, *Rubrizistik oder Ritus des kath. Gottesdienstes* (7. Aufl. Paderborn 1928). Der weiteren Vervollkommnung des bewährten Handbuches möchten die folgenden Bemerkungen dienen. S. 8 besser: „Man halte die Kette etwa 20 cm vom Deckel entfernt zwischen Daumen, Zeige- und Mittelfinger.“ Der Doppelzug wird befriedigender so ausgeführt: Erheben des Rauchfasses bis zur Gesichtshöhe, zweimaliges Schwingenlassen in dieser Höhe, erst dann sinken lassen. — S. 23: Wir haben nicht 7, sondern 8 Horen. Die achte, die Komplet, schuf (erst im 6. Jh.) der hl. Benedikt. — S. 23 Anm. 3 wären unter den Benützern des Brev. monast. doch wohl an erster Stelle auch die Benediktiner zu nennen. — S. 121 besser: „s o g. gotische Paramente“. Diese Form ist in Deutschland, Belgien usw. nicht fremd, sondern allgemein üblich, daher keineswegs mit dem Dekret vom 9. XII. 25 im Widerspruch. — S. 123 wäre der Zusatz zu empfehlen: „Für jeden Priester werde in der Sakristei ein besonderes Korporale bereitgehalten; die Sitte, die zu den Meßornaten gehörigen Bursen mit einem Korporale versehen aufzubewahren, ist aus den verschiedensten Gründen zu beanstanden.“ — S. 124 wäre erwünscht der Zusatz: „Doch ist von der Anbringung von Spitzen an der Albe aus ideellen wie besonders auch aus praktischen Gründen abzuraten.“ — S. 136: Der Altar ist in der Mitte zu küssen. Man wende nicht den ganzen Körper, sondern möglichst nur den Kopf dem Meßbuche zu und hüte sich vor gekrümmter Haltung! — S. 158: Die in den Rubriken nicht begründete Anweisung, das Korporale bei der Purifikation aufzuheben, würde besser unterbleiben. — S. 176: Zu Beginn wäre aus dem *Rit. Rom. IV, 2, 10* die Bestimmung zu übernehmen, daß die Kommunion in der Messe stattfinden muß, *feri debet, nisi quandoque ex rationabili causa post Missam sit facienda*. — S. 302: Die Berührung des Täuflings mit Speichel ist zu unterlassen, wenn der Geistliche an einer ansteckenden Krankheit (z. B. Tuberkulose) leidet. — Ganz unzulänglich ist, wie Stichproben zeigten, das Sachregister; es müßte dem eiligen Benutzer das sofortige Auffinden jeder Einzelheit ermöglichen. — Der deutsche Ausdruck könnte an vielen Stellen vervollkommen werden; die häufig vorkommende Wendung: „Die Messe geschieht“ entspricht nicht dem deutschen Sprachgefühl. Für „Charaktere“ (S. 1) lies „Schriftzeichen“. — Man gestatte noch eine grundsätzliche Bemerkung. Während alle anderen theologischen Disziplinen, auch das Kirchenrecht, mehr oder weniger ausführlich auch die geschichtliche Entwicklung berücksichtigen, hat sich die Rubrizistik bisher diesem methodischen Fortschritt verschlossen. Durchaus zu ihrem eigenen Schaden. Gewisse *opinionones communes* wären gar nicht entstanden, wenn man die Geschichte befragt hätte. Ein bezeichnender Beleg bei K. S. 145, wo unter Berufung auf den Ritus celebr. Miss. VI, 1 verlangt wird, daß man bei der Epistel die Hände „ans Pult und Meßbuch“ legt. Tatsächlich ist die Rubrik *positis super librum vel super altare manibus, ita ut palmae librum tangant* so zu verstehen: das Buch lag damals (wie noch heute mancherorts) auf einem Kissen, also tief; es war große Gefahr, daß der Priester sich tief vornüber beugte und dabei die Hände bequem und weit nach rechts und links auf den Altar stützte. Demgegenüber verlangt das Missale, daß der Priester die Hände beim Buche lasse oder aber das Buch in die Hand nehme (*vel, ut placuerit, librum tenens*), um besser sehen zu können. Darum ist auch die S. 146 erwähnte Rubrik, wonach man das Buch zum

Küsse (nach dem Evangelium) in die Hand nehmen soll, nicht mehr verpflichtend, da sie auf inzwischen weggefallenen Voraussetzungen (tiefe Lage des Meßbuches) beruhte. Leider sind ähnliche Mängel geschichtlicher Einsicht auf dem Wege über die Rubrizisten auch in die heute gültigen Rubriken hineingekommen. Vgl. z. B. die Vorschrift des Rit. celebr. Miss. V, 4, wonach der Zelebrans sich unmittelbar nach dem *Flectamus genua — sine mora* — wieder erheben soll; ebenso die Anweisung V, 1 über die Haltung bei der Oration: *extendit manus ante pectus, ita ut palma unius manus respiciat alteram, et digitis simul iunctis, quorum summitas altitudinem distantiamque humerorum non excedat*. Es wäre dringend zu wünschen, daß wenigstens die größeren Handbücher der Rubrizistik die geschichtliche Entwicklung der Hauptriten mit der gebotenen Kürze zu zeichnen beginnen. Freilich muß zugegeben werden, daß die äußere Form der gottesdienstlichen Übungen bisher nur selten Gegenstand historischer Spezialuntersuchungen gewesen ist. Aber das Wesentliche ist doch in den archäol. und liturgiegeschichtl. Werken unschwer zu finden. Th. Kl. [43]

Joh. Walterscheid und **H. Dausend OFM**, *Gebet und Opfer der Kirche* (V. Band von „Licht und Leben“, Lehrbuch für den kath. Religionsunterricht an höheren Schulen. Düsseldorf). „Das Buch will — so sagt das Vorwort — in der vorliegenden Fassung nur Hilfe beim liturgischen Unterrichte sein.“ Ziel allen Unterrichtes ist nicht die Wissensübermittlung als Selbstzweck, sondern alles Wissen muß im Dienste der Bildung stehen. Darum betont die moderne Pädagogik so nachdrücklichst die Notwendigkeit der Synthese im Unterricht, der Zusammenfassung der mannigfaltigen Einzeltatsachen zu einer Gesamtanschauung, der einheitlichen Sinnggebung, welche die verwirrende Fülle des Gegebenen einordnet in einen Sinnzusammenhang. Gerade dieser Grundforderung aller Erziehung, auch der liturgischen, genügt das vorliegende Schulbuch nicht. Es bietet reiches Material, tut dabei in histor. Angaben des Guten an manchen Stellen sogar zu viel. Doch sucht man vergeblich nach der leitenden Idee, welche die Auswahl und Anordnung des Stoffes bedingt hat.

Das Buch zerfällt in 3 Hauptteile: I. *Der gottesdienstliche Raum und seine Ausstattung*, II. *Das heilige Opfer, die hl. Sakramente und Sakramentalien, Segnungen, Weihungen und das Tagzeitengebet*, III. *Das Kirchenjahr*. Diese willkürliche und äußerliche Aufteilung des Stoffes macht es von Anfang an unmöglich, dem Schüler einen lichtvollen Durchblick durch den Formenreichtum der Liturgie zu vermitteln. Die gleichwertige Aneinanderreihung der verschiedenartigsten, unter sich ganz ungleichwertigen Dinge läßt den Schüler keinen Wertmaßstab für eine Beurteilung des im Laufe von Jahrhunderten Gewordenen finden. Der Aufbau des Buches hätte vom hl. Opfer aus erfolgen müssen, welches Kern- und Herzstück der gesamten Liturgie ist. Im Mysterium der Messe als Gegenwärtigsetzung des *opus redemptionis* liegt der Schlüssel zum Verständnis der Liturgie. Hier ist die Verbindung von Opfer und Sakrament gegeben, die viel klarer und tiefer hätte aufgezeigt werden müssen, als es S. 78 geschieht. Von hier aus erschließt sich auch der Sinn der Sakramentalien, über die die Verf. so gut wie nichts zu sagen haben. Den ganzen Reichtum, den das Mysterium der Messe umschließt, entfaltet dann die Kirche vor uns im Kirchenjahr. Dieser liturg. Leitgedanke hätte für die Erstdurchnahme im Großdruck geboten werden müssen. Für die spätere, vertiefte Durchnahme hätte man dann im Kleindruck das notwendige historische Wissen über das allmähliche Entstehen der gegenwärtigen liturg. Formen vermitteln können.

Aus dieser klaren liturg. Einstellung heraus wären dann die Schüler instandgesetzt worden, Wesentliches von Unwesentlichem klar zu scheiden, sinnfremde Bestandteile, die in „unliturgischen“ Zeiten sich eingeschlichen haben, sofort als solche zu erkennen. Wert und Unwert kirchlicher Kunstschöpfungen (Kirchenbau, -malerei, gottesdienstliche Geräte und Gewänder, Kirchengesang und Musik) sicher und richtig zu beurteilen. Dann wäre das Buch Anleitung zu wirklichem „Arbeits-

unterrichtet“ geworden, wie ihn die Richtlinien fordern. Zu diesem Zwecke dürften auch bei einer Neuauflage die für das liturg. Verständnis ziemlich bedeutungslosen Bildtafeln von Ziborien, Monstranzen, Kelchen ausgewechselt werden gegen einige Tafeln, welche die Entwicklung des Gotteshauses zeigen als Folge der veränderten Stellung der jeweiligen Zeiten zum hl. Opfer.

Eine Neuauflage müßte auch etwas zum Heiligenkalender sagen; seine Einordnung ins Kirchenjahr, seine Verbindung mit dem hl. Opfer den Schülern erschließen. Auch muß eine tiefere Anleitung zum Mitleben des Kirchenjahres geboten werden. Knappe Hinweise — stichwortartig — auf den dogmatischen oder sittlichen Gehalt, Heranziehung des Gregorian. Chorals als Interpreten des religiösen Stimmungsgehaltes des Meßformulars oder der kirchl. Jahreszeit schaffen nicht nur die Konzentration der verschiedenen Teilgebiete der Religionslehre, sondern lassen auch Wissen, Beten und Leben im Schüler zu einer Einheit zusammenwachsen.

Soviel zum Prinzipiellen. Im einzelnen weist das Buch, vorzüglich in der 1. Hälfte, zahlreiche Ungenauigkeiten im Ausdruck und selbst Unrichtigkeiten auf, die sich nur daraus erklären lassen, daß das Buch wie alle nach der Schulreform erschienenen Lehrbücher sehr schnell hat zusammengeschrieben werden müssen, um es auf den Büchermarkt bringen zu können. Immerhin durfte es nicht passieren, daß S. 57 das eucharistische Hochgebet und die Epiklese eingeordnet wurden unter: I. Opferung der Gaben. Das muß irreführend auf die Schüler wirken und verbaut völlig das Verständnis für das hl. Opfer. In der gegenwärtigen Fassung erscheint das Buch mehr als eine Sammlung von Exzerpten aus liturg. Handbüchern verschiedener Zeiten und Richtungen denn als Schulbuch. Nur eine gründliche Umarbeitung kann daraus das liturg. Unterrichtsbuch schaffen, das wir für die Schule dringend benötigen.

Alle oben herausgestellten Mängel gelten auch für das von denselben Verf. hg. Werk *Im Heiligtum der Liturgie*. Es ist dafür in der Hauptsache der Satz von *Gebet und Opfer der Kirche* verwendet worden. L. Jaeger (Herne). [44/5]

E. Cirera Prat, *Razón de la Liturgia católica* (Barcelona 1929). Sehr vollständiges theoret. Handbuch, in dem der Verf. historisch, mystisch und theologisch das Wesen des Kirchengebäudes und der zugehörenden Dinge: liturg. Gegenstände, Bücher, Sakramente usw. dem Klerus und Volk erklären will. J. V. [46]

C. Callewaert, *Caeremoniale in Missa privata et sollemni aliisque frequentioribus functionibus liturgicis servandum* (Brügge ² 1928). Das bekannte Handbuch ist gegenüber der 1. Auflage von 1922 nur in dem geändert, was sich durch neuere Dekrete ergab. A. W. [47]

G. Prado OSB, *Manual de Liturgia hispano-visigótica o mozárabe* (Madrid 1927). In diesem prakt. Handbuch benutzt Pr. auch einige unedierte Texte. 4 Teile: 1. Histor. Übersicht über den westgot. Ritus; seine literar. Formen und deren Wert; Hilfselemente der Liturgie, wie Gebäude, Einrichtung, Paramente, liturg. Bücher. 2. und 3. Messe, Sakramente und Sakramentalien. 4. Das liturg. Gebet: Officium, Kirchenjahr, mozarab. Heiligenkalender, Totenliturgie (mit vielen Einzelheiten), mozarab. Gesang. Einige Abb. von Monumenten und liturg. Gegenständen, Umschriften von Texten und Musikstücken bereichern das Buch. J. V. [48]

A. Hoffmann OSB, *Liturgical Dictionary* (Collegeville 1928). Enthält in mehr als 7000 Artikeln die Erklärung von Worten, die zumal in den liturg. Büchern vorkommen, dazu alle Eigennamen des Röm. Breviers. Praktisch gearbeitet, aber nicht als wissenschaftliches Hilfsmittel gedacht. A. W. [49]

Victor Gay, *Glossaire archéologique du moyen âge et de la Renaissance* t. II (Paris 1928). Der zuletzt erschienene Faszikel des I. Bandes (A—G) dieses kostbaren Werkes trug die Jahreszahl 1887. Da G. starb, blieb das Werk lange Zeit unvollendet. Einigen Archäologen, darunter Stein und Aubert, kam der glückliche

Gedanke, die von dem Verf. hinterlassenen Aufzeichnungen zu verwenden, sie durch eigene Forschungen zu vervollständigen und so das unfertige Werk zu vollenden. Dem verdanken wir nun den II. Schlußband: H—Z. Folgende Artikel sind bes. wichtig für den Liturgiker: *Huiles (Vases aux saintes)* S. 41; *Jubé* 59; *Lampes d'églises* 65; *Lanterne* 70 f.; *Luminaire* 96 f.; *Lutrin* 98 f.; *Miséricorde* 134 f.; *Mitre* 135—7; *Monstrance* 139 f.; *Orfroi* 181 f.; *Ostensoir* 186 f.; *Paile* 189; *Paix (Baisers de)* 192 f.; *Parement d'autel* 204 f.; *Patène* 209 f.; *Pectoral* 217; *Peigne liturgique* 218; *Pluvial* 243; *Poêle (Mettre sous le)* 244; *Poêle mortuaire* 244; *Poêle nuptial* 244 f.; *Pyxide* 278 f.; *Reliquaire* 293 f.; *Reliques* 294; *Retable* 299; *Rose d'or* 309; *Surplis* 363 f.; *Stalles de chœur* 359 f.; *Tabernacle* 365 f.; *Tapis, tapisserie* 376—386; *Touaille d'autel* 411 f.; *Triquette (crécelle)* 427 f.

L. G. [50]

Vom *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* von Cabrol-Leclercq sind 1929 die 2. Hälfte des 8. Bandes und außerdem Fasc. 92 und 93 erschienen, enthaltend die Artikel *Latran-Liber responsalis*. Cabrol schreibt über den Sonntag des Lazarus und über das Leonianum; die andern Artikel sind von Leclercq. [51]

Lexikon für Theologie und Kirche. 2., neubearb. Aufl. des *Kirchlichen Handlexikons*, in Verbindung mit Fachgelehrten und mit Dr. K. Hofmann als Schriftleiter hg. von Michael Buchberger, Bischof von Regensburg. I. Bd. A bis Bartholomäer. Mit 8 Tafeln und 88 Textabb. (Freiburg i. Br. 1930). Diese, auf 10 Bände berechnete, vollständige Neubearbeitung des *Kirchlichen Handlexikons* „will für alle Gebiete der Theologie, der Kirche, der Religionskunde und der damit zusammenhängenden Wissenszweige, Kultur- und Lebenskreise bündig und gründlich nach dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft und des kirchlichen Lebens Aufschluß geben.“ Dieser Zweck ist in den meisten Artikeln erreicht, die durch Literaturangaben auch die Anleitung zu weiterem Studium geben. Der 1. Band enthält mehrere Artikel über liturgiewiss. Fragen sowie religionsgesch. Themen; in dem Art. *Advent* vermißt man einen Hinweis auf den Aufsatz von P. Siffrein OSB im Jb. 1 S. 127 ff. [52]

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2., völlig neubearbeit. Aufl. in Verb. mit A. Bertholet, H. Faber und H. Stephan hg. von H. Gunkel und L. Zscharnack. 3. Bd. J—M (Tübingen 1929). Auch dieser 3. Bd. des überaus inhaltsreichen und gediegenen Hdwb. kommt wie der 2. (s. Jb. 8 Nr. 51) wieder häufig auf liturgiewissenschaftl. Themata zu sprechen. Der Artikel *Katholizismus* (Heiler) behandelt auch dessen kultische Seite. Mehrere einschlägige Beiträge stammen aus kath. Feder. Über *Kultus* berichtet Bertholet, *Liturgie* Mensching, Lietzmann und Joh. Wolf, *Liturgiewissenschaft* Casel und Glaue, *Liturgik* Mensching, *Liturg. Bewegung* Mensching und Casel, *Messe geschichtlich und liturgisch* Casel, *musikalisch* Joh. Wolf. Es sei auch noch hingewiesen auf die Artikel *Kirchenlied* (Glaue und für die Musik Hasse) und *Christl. Kirchenbau* (Rauch). Auch in den Beiträgen über die Kunst ist auf das Verhältnis zur Liturgie Rücksicht genommen. [53]

Franz v. S. Doyé, *Verzeichnis von Heiligen und Seligen der römisch-katholischen Kirche und deren Attributen, Patronaten und kurzen biographischen Notizen, ferner zwei Anhängen, enthaltend die „Trachten der männlichen und weiblichen Orden“ und „Deutsche Heilige“*. Zusammengestellt hauptsächlich auf Grund des *Martyrologium Romanum* und der dazugehörigen *Ordensproprien* (Leipzig 1926/9). Das von uns Jb. 8 Nr. 50 besprochene Werk ist nunmehr zum Abschluß gekommen. Zu den einzelnen Namen treten häufig kurze Angaben über den Kult der Heiligen, ihre Abzeichen, Volksbräuche, die sich an sie knüpfen, usw. Besonders dankenswert ist der Anhang I *Deutsche Heilige*, der hoffentlich auch in der Namengebung bei der Taufe ausgenützt werden wird. Für den Kunstgeschichtler wird das Register der Erkennungszeichen, für den Liturgiker und Volkskundler das Register der Patronate manche Ausbeute liefern, wenn auch

das ganze Werk mehr praktischen als wissenschaftlichen Zwecken dienen will. Anhang II gibt *Die alten Trachten der männlichen und weiblichen Orden sowie der geistlichen Mitglieder der ritterlichen Orden*, u. zw. zunächst die Beschreibung und dann die Reproduktion der bunten Bilder nach dem Werke von J. K. Wietz, *Abbildungen sämtlicher geistlicher Orden männlichen und weiblichen Geschlechts in der kath. Kirche*, hg. von Peter Bohmanns Erben (Prag 1821). [54]

V. Krug OFM, *Unsere Namenspatrone. Über 1300 Heilige und Selige nach Name, Leben und Verehrung dem christlichen Volk dargestellt* (Bamberg 1929). Das schön gedruckte und ausgestattete Werk verfolgt keine wissenschaftlichen Zwecke, sondern will der Praxis dienen, indem es dem Volke eine große Auswahl von Heiligennamen, besonders auch von unsern schönen deutschen Namen, für die Namengebung an die Hand gibt und andererseits auf die Fragen: Wann habe ich Namenstag, was ist über meinen Patron bekannt? kurze Antwort gibt. Durch die Angaben über die Beziehungen der Heiligen und ihres Kultes zum Volksglauben, über ihre Patronate, ihre Symbole usw. bekommt das Buch noch einen weiteren Wert. Freilich wünschte man bei den geschichtlichen, etymologischen und folkloristischen Mitteilungen zuweilen etwas mehr Berücksichtigung der wissenschaftlichen Ergebnisse; es ließe sich das mit der angestrebten Volkstümlichkeit wohl vereinbaren. Doch wird das mühevollte Werk sicher vielen erwünscht und hilfreich sein. Dankenswert ist eine Zusammenstellung der Patronate nach Ständen, Berufen und Gewerben und eine nach den Anliegen. [55]

L. Beer, *Heiligenlegende für alle Tage des Jahres. Zweiter Jahrgang II Mai—August und III September—Dezember* (Regensburg 1928/29) führen die Heiligenlegende des I. Bd. [s. Jb. 8 Nr. 49] in derselben Richtung für das Jahr durch. Auch sie bringen die Lebensbeschreibung von Heiligen, denen die Liturgie die Quelle ihres Betens und Lebens ist. Von Alkuin wird z. B. berichtet, daß er vor seinem Tode täglich das Magnificat, die Adventsantiphon *O clavis David* und Psalmverse sang; von Beda d. Ehrw. wird sein Nachdenken über die hl. Schrift und sein großes Verdienst, die Werke der Kirchenväter gerettet zu haben, hervorgehoben; von Columban und Irmengard ihr Eifer zum Chorgebet, von Makrina, daß sie mit den Psalmen so vertraut war, daß sie sie beständig auswendig sang und ihre hl. Jungfrauen zum eifrigen und würdigen Psalmengesang aneiferte; von Caesarius von Arles seine Sorge für die Bereicherung und Verschönerung des Gottesdienstes, für die Ausdehnung der kirchlichen Gebetsstunden auf alle Tage und alle Kirchen und die Aneiferung der Laien, sich täglich am gemeinsamen Singen der Psalmen zu beteiligen. Hermann d. Lahme von der Reichenau wird gekennzeichnet durch seinen Hymnengesang, P. Damasus durch sein Dekret über die Schriften des Alten und Neuen Bundes, Melania d. J. durch Studium und Abschreiben der Werke der Kirchenväter usw. M. Kl. [56]

IV. Zusammenfassende Behandlung einzelner Gegenstände: Messe, Kirchenjahr, Sonderliturgien, Heiligenkult, Offizium, Kirchenausstattung, Paramente.

M. Alonso SJ, *El sacrificio eucaristico de la última cena del Señor, según el Concilio Tridentino* (Madrid 1929). Aus der Besprechung dieses Buches durch Adhémar d'Alès SJ in den *Recherches de sc. rel.* 19 (1929) 355—358 heben wir heraus, daß der Verf. zwar mit Recht den vollen Opfercharakter des letzten Abendmahles festhält, daß er aber daneben die Einheit des christl. Opfers vernachlässigt: „son identité foncière avec le sacrifice de la Croix, qu'il reproduit sur nos autels, sauf l'appareil sanglant, et dont il nous applique les fruits“. Neben der selbstverständlichen Wahrheit, daß die Cena und die Messe jedesmal ein Opfer sind, „il y a une vérité profonde, appuyée sur la parole du Christ, sur la définition de Trente et sur la tradition chrétienne: c'est l'unité du Sacrifice rédempteur. Cette

vérité profonde mérite bien quelques égards, et ceux qui s'efforcent de nous la rendre accessible ont droit a quelque indulgence". Diese Worte treffen auch auf die von dem Jahrbuch vertretene Mysterienlehre zu, die allein der Tradition und dem Dogma voll gerecht wird. [57]

Abt Anscar Vonier OSB, *Das Geheimnis des eucharistischen Opfers*. Übertr. von Paul Schneider OSB (Berlin 1929). Es ist ein großes Verdienst nicht nur um die sakramentale Theologie, sondern auch um die Liturgiewissenschaft, das sich der Übersetzer dieses hervorragenden Werkes erworben hat. Das Jahrbuch hat schon mehrere Male, zunächst in der Besprechung der englischen Ausgabe (Jb. 6 Nr. 87), dann in Aufsätzen über den Mysteriencharakter der Liturgie (Jb. 6 S. 195; Jb. 8 S. 180 f., 186 ff. u. ö.) darauf hingewiesen, wie sehr die sich streng am hl. Thomas orientierende Lehre Abt Voniers mit der traditionellen Mysterienlehre von der Messe zusammenstimmt; findet doch V. den eigentlichen Schlüssel zum Verständnis der Eucharistie in ihrem Wesen, *sacramentum* des Kreuzestodes zu sein. Er nannte daher sein Buch: *Ein Schlüssel zur Lehre von der Eucharistie*, und dieser Titel wäre vielleicht auch besser in der Übersetzung beibehalten worden, da ja ein Schlüssel öffnet und nicht „geheim“ macht. Vonier hat die glückliche Gabe, auch die schwierigsten Fragen in einfacher, beinahe volkstümlicher Form vorzutragen, und so wird sein Buch nicht nur dem Theologen, sondern auch jedem Gläubigen verständlich und lichtvoll sein. Der Übersetzer bemerkt in seinem Vorwort, ein Kapitel über die vortridentinische und altchristliche Eucharistielehre wäre erwünscht gewesen. In der Tat wird die Anschauung Voniers durch die ältere Lehre nicht nur bestätigt, sondern auch glücklich ergänzt, worauf ich an den erwähnten Stellen des Jahrb. schon hingewiesen habe. Die Übersetzung ist gut; jedoch wird der Theologe gerne noch zum Original mit seiner englischen Knappheit und Klarheit greifen. [58]

P. Mańkowski, *Zasady i zbroczenia kultu eucharystycznego* (Grundsätze und Abwege des euchar. Kultes) („Ateneum kapłańskie" — Włocławek 21 [1928] 417—435 u. 22 [1928] 1—19). Der 1. Teil dieser gründlichen Studie behandelt den Begriff der wesentlichen Opferhandlung an Hand von Voniers Buch *A Key to the Doctrine of the Eucharist*. Der 2. Teil richtet sich gegen den Mißbrauch der lit. Opferfeier coram SSmo und den Empfang der Kommunion außerhalb derselben, weiter gegen das sogen. „Kommunionaufopfern“ auf diese oder jene Meinung, für diese oder jene Person als mit der Lehre von der Eucharistie unvereinbar. Gr. R. [59]

The Liturgy of the Eucharist (The Homiletic and Pastoral Review 29 [1929] 638—643). Das Mysterium des Altares muß als Mysterium des Glaubens und der Liebe der Prüfstein für die Solidität und Intensität des christl. Lebens sein. Heutzutage wird vielleicht zu viel Gewicht gelegt auf die bleibende Gegenwart Christi unter den Gestalten von Brot und Wein, welche die kleinste Kirche zu einem Heim für die Seele macht, und der Opfercharakter der Eucharistie zu wenig betont. Die Eucharistie ist *actio*, Opferhandlung, verrichtet von Menschen und für die Menschen. Das eucharist. Opfer als Handlung ist die Mutterzelle, aus der die religiösen Gebräuche, Gebete, Gesten, welche das Ritual des N. Test. ausmachen, hervorstiegen. Die euchar. *actio* ist zusammen mit den wesentlichen Riten der Sakramente das alleinige Zeremonialgesetz, das Christus gab: die Erhebung der Augen, die Konsekrationsworte, das Brechen des Brotes, seine Austeilung; alles andere ist durch die Kirche hinzugekommen. Bei manchen Gläubigen überwiegt der Subjektivismus: sie ziehen es vor, in irgendeiner Seitenkapelle zu knien, wo ein Priester eine stille Messe liest, und wohnen das ganze Jahr über nicht dem wahren und authentischen Gottesdienst der Kirche, dem Hochamt, bei. Die stille Messe ist bloß eine Konzession. Das eucharist. Opfer ist wesentlich eine Handlung, bei der alle, Bischof oder Priester und Gläubige mitwirken; die Eucharistie ist die konkrete und objektive Anbetung und Verherrlichung Gottes. Jetzt sind die Gläubigen meist bloße Zuschauer. Man vergleiche dagegen die eucharist. Feier, wie sie der hl. Justinus Mart. beschreibt: Lesungen, Homilie des Bischofs, Darbringung von Brot und Wein durch die Gläu

bigen, die Konsekration als Höhepunkt und die Kommunion als Abschluß. Am besten können jetzt die Gläubigen mitwirken, wenn sie das Missale zur Hand nehmen und dem Priester am Altare folgen. Christus und die Kirche bilden einen Leib; daher müssen wir uns mit ihm vereinigen bei der hl. Funktion und dem Worte des hl. Augustinus *tam ipsa per ipsum quam ipse per ipsam suetus offerri*. H. H. [60]

A. Verrielle, *L'idée du sacrifice* (Rev. Apologét. 44 [1927] 385—404). Verteidigt die von P. de Condren und der französischen Schule vertretene Ansicht, nach der das Opfer nicht eine wirkliche Vernichtung der menschlichen Natur vor Gott in sich begreift, sondern, wie Bérulle sagt, bloß eine moralische Selbstvernichtung, d. h. in der Anbetung („adoration“), in dem Bekenntnisse, daß Gott alles und die Kreatur nichts ist, besteht. Wenn die französ. Spiritualisten von einer wirklichen Vernichtung sprechen, so verstehen sie darunter die Vernichtung der Sünde und Unvollkommenheit in uns und die äquivalente Vernichtung einer symbolischen und rituellen Opfergabe. Lepin findet den wesentlichen Ritus des Opfers in der *oblatio* mit Ausschluß der *immolatio*. Das Opfer ist der höchste Akt der Religion, die nichts anderes ist als vollkommene innere geistige Hingabe an Gott. Die Religion hat notwendig einen sozialen Charakter und verlangt deshalb einen sichtbaren Ritus, der das sichtbare Band und der gemeinsame Ausdruck der individuellen Adorationen ist. Der Ritus ist seiner Natur nach zwar notwendig, aber nur ein untergeordnetes sekundäres Element. Man hat dies vielfach vergessen und das Wesen des Opfers im äußeren Ritus gesucht, man glaubte, der einzig mögliche Opferritus sei eine wirkliche *immolatio*, und machte dadurch die Erklärung des Wesens des Meßopfers äußerst schwierig; noch schwieriger war es zu begreifen, wie Christus im Himmel seine priesterliche Tätigkeit fortsetzen könne. Verlegt man dagegen das Wesen des Opfers in die innere Hingabe an Gott, für welche der symbolische Ritus bloß ein Ausdrucksmittel ist, so ist die Schwierigkeit behoben. Das innere Wesen des Opfers bleibt unverändert, während die symbolischen Ausdrucksmittel wechseln können. Im Opfer Christi ist die unendliche Verherrlichung Gottes durch die Selbsthingabe das wesentliche, die äußeren Modalitäten auf Kalvaria und in der Messe haben ganz sekundären Charakter. Die eigentliche *res sacrificii* ist die *adoratio*, die Anerkennung der menschlichen Majestät des Schöpfers. Es fragt sich nur, welcher Ritus am besten diese Anerkennung, daß Gott alles und die Kreatur nichts ist, versinnbildet. Im Gegensatz zu Lepin glaubt V., daß die *oblatio* allein nicht genüge, weil sie ihrer Natur nach zu unbestimmt sei und durch Reden, Worte usw. spezifiziert werden muß. Dagegen bezeichnet der Ritus der *immolatio* oder der äquivalenten Vernichtung an sich die vollständige vorbehaltlose Hingabe. — V. ist auch gegen die These M. de la Tailles SJ, daß das letzte Abendmahl die wahre liturg. Oblation des am Kreuze vollendeten Opfers war. Das Kreuzesopfer ist das Opfer Christi in seiner höchsten Vollendung. Christus als das menschengewordene Wort bleibt auch im Himmel unser Mittler, unser Hoherpriester. Die Messe ist das himmlische Opfer, das unter uns herabgestiegen ist und durch Christus und seine Kirche dargebracht wird mit einem Minimum von Riten, die unserer Natur angepaßt sind. Die Messe ist ein relatives Opfer, insofern sie die Applikation des Kreuzesopfers ist, und zugleich ein absolutes Opfer als die auf unseren Altären gegenwärtige himmlische Anbetung und Danksagung. Ebenso bezieht sich das himmlische Opfer Christi auf das Kreuzesopfer und ist absolutes Opfer durch die aktuelle Anbetung und Danksagung, die in Ewigkeit währen [?]. H. H. [61]

V. Bernardi, *Se il sacrificio debba sempre essere in genere signi* (Divus Thomas [Piacenza] 3. S. 4 [1927] 514—517). Bei den alttest. Opfern ist ein doppelter Symbolismus anzunehmen: einmal sind sie der sinnenfällige Ausdruck der inneren Opfergesinnung des Menschen; die Schlachtung des Opfertieres ist eine symbolische Stellvertretung für den Menschen, der durch die Sünde den Tod verwirkt hat; sodann waren alle alten Opfer Symbole und Vorbilder des Opfers Christi. Dadurch daß Christus als moralisches und juristisches Haupt des Menschengeschlechtes durch

seinen Opfertod für die Sünden der ganzen Welt Sühne geleistet hat, ist dieser Symbolismus aufgehoben worden, kann deshalb auch nicht bei der Messe angenommen werden. Man kann also nicht sagen, das Wesen des euchar. Opfers sei eine symbolische Immolation, oder eine äquivalente Immolation, ausgedrückt durch die doppelte Konsekration. Man darf nicht sichtbar und symbolisch miteinander verwechseln. Das Meßopfer ist sichtbar durch die Gestalten von Brot und Wein; sein Wesen aber ist das Leiden und der Tod Christi, die Gott dem Vater dargebracht werden; es besteht nicht bloß in der Darbringung (*oblatio*) des Fleisches und Blutes Christi, sondern enthält die *immolatio Christi*, u. zw. die wirkliche Immolation, wie sie auf Golgotha geschah und in ihrem unendlichen Wert und in ihrer Wirksamkeit ewig währt; es ist der Tod Christi, den der Priester am Altare Gott darbringt, und der in seiner Wirkung immerdar bleibt, wie Thomas (III q. 22 a. 5 ad 2) sagt: *licet passio et mors Christi de caetero non sint iteranda, tamen virtus illius hostiae semel oblatae permanet in aeternum*. So ist das eucharistische Opfer *illud idem quod oblatum fuit in cruce*. H. H. [62]

J. B. Umberg SJ, „*Sacramenta efficiunt, quod significant*“ (Zschr. kath. Theol. 54 [1930] 92—105). Hält, ohne wesentlich neue Gründe beizubringen, an der in dem Jb. 8 Nr. 3 erwähnten Aufsatz ausgesprochenen Ansicht fest, die Jb. 8 S. 145 ff. widerlegt wurde. [63]

M. de la Taille SJ, *Controversia de caelesti sacrificio et sacrificio missae* (Gregorianum 9 [1928] 585—608). Widerlegt zunächst C. J. Cronin, *A review of the present state of the Controversy on the Eucharistic sacrifice* (Oscotian 1927) 29—52, der die Existenz eines himmlischen Opfers ganz in Abrede stellt, weil Christus in seiner himmlischen Herrlichkeit sich nicht wirklich im Zustand einer *victima* befinden kann, da dies ein Leidenszustand wäre. Das ist richtig, wenn man das Wesen des Opfers in die Schlachtung verlegt; aber das eigentliche Wesensmoment des Opfers ist die *oblatio*, die allerdings bei Lebewesen die *mactatio* voraussetzt. Die Vollendung des Opfers aber geschieht durch die Hingabe der Opfergabe von seiten des Menschen und durch ihre Entgegennahme von seiten Gottes. So bleibt der Leib Christi gerade durch und in seiner Verklärung eine ewige Opfergabe an den Vater, ein ewiger Preis für unsere Erlösung. Nach Lepin ist beim Opfer die *acceptatio* von der *oblatio* nicht verschieden; wie demnach beim Opfer Christi die Annahme von seiten des Vaters eine ewige ist, so muß es auch die *oblatio* von seiten Christi sein, und zwar nicht bloß virtuell, sondern *actu et formaliter*, wenn auch nicht sichtbar und rituell. Lepin geht also über de la T. hinaus, der annimmt, daß die *oblatio*, die der Herr auf Erden vollbrachte, virtuell im Himmel fort dauert. De la T. hält eine *actu* fort dauernde *oblatio*, selbst wenn diese rein innerlich wäre, für ausgeschlossen dadurch, daß Gott einmal und unwiderruflich die *oblatio* Christi entgegengenommen hat. Dadurch wird aber Christi Priestertum im Himmel nicht unwirksam gemacht, weil, wie Thomas (III q. 22 a. 5) lehrt, *virtus illius hostiae manet in aeternum*; worin diese *virtus* besteht, sagt er in Hebr. 5 lect. 1: *Sacerdotium Christi est aeternum, quia... hostia eius habet virtutem introducendi in vitam aeternam*. So ist also nach de la T. das *sacrificium activum* abgeschlossen; aber es bleibt in kraft desselben das *sacrificium passivum*, durch das wir geheiligt werden. Cronin meint, das Meßopfer könne nicht in der wiederholten Opferung der *victima caelestis* bestehen, weil diese als solche nicht uns angehört, und weil sie einmal von Christus hingegeben und von Gott entgegengenommen ist und deshalb nicht mehr hingegeben werden kann. De la T. erwidert darauf: Christi Leib, der am Kreuze für uns geopfert wurde, gehört uns an, insofern wir durch die Gnade eins sind mit Christus. Deshalb können wir ihn Gott darbringen, so, daß unsere Darbringung in Vereinigung mit der Darbringung Christi geschieht. Je vollkommener unsere Vereinigung mit Christus wird, je mehr dementsprechend Christi Leib unser eigen wird, desto mehr steigert sich unser Recht und unsere Pflicht, ihn Gott zum Opfer zu bringen. In der

Eucharistie findet eine *inmolatio mystica* oder *mactatio symbolica* statt durch die getrennte Konsekration, die wesentlich zum eucharist. Opfer gehört. Aber diese *mactatio mystica* ist wesentlich der *mactatio realis*, die am Kreuze geschah, untergeordnet. Die Ansicht, daß die *mactatio mystica* für sich allein genommen ein wahres Opfer ausmacht, ist abzulehnen. Zum Opfer eines Lebewesens gehört notwendig dessen Schlachtung; deshalb muß die *mactatio mystica* oder *symbolica* auf die *mactatio vera et cruenta* hingeordnet sein, mag sie nun ihr vorausgehen (wie beim letzten Abendmahl) oder sie zur Voraussetzung haben (wie beim eucharistischen Opfer). So hängt unser Opfer wesentlich von der blutigen Opferung am Kreuze ab; ohne diese Abhängigkeit wäre die *mactatio mystica* nicht das wirkliche Opfer des Leibes und Blutes Christi. De la T. begegnet dem Vorwurf, als ob nach seiner Lehre Christus nur insofern Opferer in der Eucharistie wäre, weil er dieses Opfer eingesetzt und den Priestern den Auftrag und die Vollmacht, dasselbe zu feiern, gegeben hat. Es kommt noch ein viertes dazu, nämlich daß der Priester in der Person Christi die Konsekrationsworte spricht. Die Opferfähigkeit Christi in der Messe besteht darin, daß Christus durch seine Menschheit, als durch ein *instrumentum coniunctum*, auf uns und durch uns auf die Opfergaben die *virtus causae primae* überträgt; in kraft dieses ursächlichen Einflusses opfern wir *actu* und nehmen so teil an der einen und universellen Opferung Christi. Wenn also auch Christus selbst keine eigentliche Opfertätigkeit *actu* ausübt, so bewirkt er doch *actu* in mir meine *oblatio* und vereinigt sie mit der von ihm selbst einmal vollbrachten. Etwas anderes ist es, *formaliter* zu opfern — das hat Christus einmal getan —, und etwas anderes, *virtualiter* zu opfern, dadurch, daß seine Opferung in der meinen wirksam ist als die *universalis in particulari, imparticipata in participata, principalis in instrumentali*. De la T. zitiert für diese Ansicht Suarez, Lugo, Nugnus OP, Petrus Sato, Martinez de Prado OP u. a. Man wird aber doch fragen dürfen, ob diese subtile Erklärung den Worten des Tridentinums: *idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit* gerecht wird; auch entspricht sie keineswegs dem richtig verstandenen Verhältnis zwischen der *causa principalis* und der *c. instrumentalis*. — De la T. pflichtet Scotus bei, der zur Gültigkeit der Konsekration auch die erzählenden Worte, welche die Konsekration einleiten, für notwendig hält. Umberg, Zschr. f. kath. Theol. 1926, 83 f. berief sich dagegen auf die Instruktion des Missale Romanum, *de defectibus in celebratione Missarum occurrentibus*, wo als Form des Sakramentes bloß die Konsekrationsworte *Hoc est corpus meum* und *Hic est calix sanguinis mei . . . effundetur in remissionem peccatorum* angegeben werden. De la T. zitiert Suarez, der erklärt, daß diese Instruktionen auf den damals gangbaren wahrscheinlichen Lehrmeinungen beruhen und deshalb keine größere verpflichtende Kraft haben als diese Lehrmeinungen selbst. Umberg muß, um konsequent zu sein, annehmen, daß nach dem von Benedikt XIV. und Clemens XIII. approbierten Nationalkonzil der Maroniten vom J. 1736 die Worte *qui . . . effundetur* nicht mehr zur Form des Sakramentes gehören, weil in dem Konzilsdekret nur die Worte *Hoc est corpus meum* und *Hic est calix sanguinis mei* oder *Hic est sanguis meus* als notwendig bezeichnet werden. Auch hier handelt es sich bloß um eine Anlehnung an die damals vertretenen Lehrmeinungen. — Zum Schlusse zitiert de la T. den hl. Bonaventura (*tract. de praeparat. ad Missam* Opp. t. 8 p. 102 sq.): *ideo sufficit quod illam unam hostiam sui corporis, quondam pro nobis semel immolatam moriens relinqueret cotidie a nobis pro residuis delictorum mystice offerendum Deo Patri pro commutatione nostrae mortis, cui cottidie sumus obnoxii per peccatum*. [Wird *mystice* hier richtig erklärt als *in mysterio* = sakramental, so haben wir hier die traditionelle Mysterienlehre, die allein das Problem löst. — O. C.] Abendmahl und Kreuzestod bilden eine Einheit, nicht bloß, weil dem Kreuzestod ohne die Coena die sichtbare und rituelle Opferung abginge [!?], sondern weil die Coena ohne die Passio ein

unvollständiges Opfer wäre. Beim letzten Abendmahl opferte Christus seinen Leib für das Leiden; deshalb wird erst durch den blutigen Kreuzestod sein Opfer vollendet. Im Meßopfer tun wir das gleiche, was Christus beim letzten Abendmahl getan hat, nur mit dem Unterschiede, daß unsere Opferung sich auf das bereits vollbrachte Leiden zurückbezieht. — In einem Postscriptum befaßt sich de la T. kurz mit A. Michel, *La Messe chez les Théologiens postérieurs au Concile de Trente* (Dict. Theol. cath., T. 10, 1, 1143–1316) und den ebenda erschienenen Aufsätzen von C. Ruch, *La Messe d'après la Sainte Ecriture* (col. 795–863); *La Messe d'après les Pères jusqu'à Saint Cyprien* (col. 864–964) und A. Gaudel, *Le sacrifice de la Messe dans l'Eglise Latine, du IV^e siècle jusqu'à la veille de la Réforme* (col. 964–1085). Nach Michel ist die von der *oblato* verschiedene *immolatio mystica* zugleich wesentlich repräsentativ und innerlich wirklich (*intrinsece realis*). De la T. läßt dies [unrichtigerweise] nur in dem Sinne gelten, daß die *immolatio symbolica* eine Realität in *genere signi* habe, als *imago realiter representativa passionis Christi*. Er pflichtet dagegen ganz der Ansicht der beiden anderen Autoren bei, die aus der hl. Schrift und den Vätern die Lehre erschließen, daß die Messe wesentlich die durch die Kirche verrichtete *oblato hostiae dominicae* sei, so wie diese *hostia* ehemals am Kreuze geopfert wurde, ohne daß zu dieser *immolatio nunc representativa* und *commemorativa* eine neue wirkliche Immolation hinzukommt. [Das stimmt in dem Sinne, daß keine neue natürliche Immolation eintritt; wohl aber geschieht eine mystisch-reale in *sacramento*. — O. C.] H. H. [64]

V. Bernardi, *La parte che spetta al sacerdote nel sacrificio della s. Messa* (Divus Thomas [Piacenza] 3 S. 4 [1927] 735–738). Durch die Lehre von der numerischen Identität des Kreuzesopfers und des eucharist. Opfers wird der aktive Anteil, den der Priester am eucharist. Opfer hat, nicht aufgehoben. Der Priester erhält von Christus die Vollmacht, die Eucharistie zu konsekrieren. Die Worte, die er im Namen Christi ausspricht, bewirken das, was sie bedeuten, d. h. sie bringen Gott dem Vater die hl. Menschheit Christi dar, die für uns am Kreuze geopfert wurde und durch die Transsubstantiation auf dem Altare gegenwärtig wird. Das Opfer am Altare ist zugleich das Opfer Christi und des Priesters, u. zw. Opfer Christi nicht bloß deshalb, weil er den Priestern den Auftrag zum Konsekrieren gegeben hat, sondern weil der Priester, wenn er konsekriert, Werkzeug Christi wird, von dem er eine aktuelle Kraft zum Konsekrieren erhält. Das ist die Lehre des Konzils von Trient: *una eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa*. Die *diversa offerendi ratio* betrifft nicht die Opfergabe, da das Konzil sagt: *una eademque est hostia*. Diese Worte drücken nicht bloß die numerische Identität der *hostia* aus, sondern auch die Identität der *immolatio*, nicht in ihrer rein materiellen und physischen Wirklichkeit, sondern in ihrem Werte und ihrer Wirksamkeit. [Nur?] Die *diversa ratio offerendi* bezieht sich auch nicht auf die eucharist. Gestalten, überhaupt nicht auf die *res oblata*, sondern auf die *oblato*. Die *oblato* am Kreuze und in der Messe ist identisch; nur der *modus offerendi* ist verschieden; denn am Kreuze opferte Christus sich selbst, in der Messe opfert er sich durch das *ministerium sacerdotum*. Gerade deshalb, weil der *offerens*, die *oblato* und die *victima* dieselben sind, ist das eucharist. Opfer identisch mit dem Kreuzesopfer. Nach der Zahl der *oblaciones ministeriales* mehrt sich die Zahl der Messen, mehrt sich die Zuwendung der Früchte des Leidens und Todes Christi an die empfänglichen Seelen. Das Opfer in sich bleibt immerdar das eine: *una oblatione consummavit in aeternum sanctificatos* (Hebr. 10, 14); das Perfektum *τετελειωκεν* drückt eine Handlung aus, die in ihrer Wirkung fort-dauert: das immerwährende Opfer Christi heiligt beständig die Seelen durch die immer sich wiederholende Zuwendung seiner Schätze mittels der Messe. [Zur Ergänzung s. Jb. 8 S. 145 ff.] H. H. [65]

J. Brinktrine, *De modo, quo operentur verba Christi in conficiendo SS. Eucharistiae Sacramento* (Divus Thomas 32 [1929] 128—142). Die Eucharistie unterscheidet sich von den anderen Sakramenten dadurch, daß sie durch die Konsekration der Materie bewirkt wird, während die andern Sakramente in der Anwendung einer konsekrierten Materie bestehen. So entspricht die sakramentale Form der Eucharistie der Konsekration der Materie in den Sakramenten, die eine Materie im eigentlichen Sinne haben, aber mit dem Unterschied, daß die Konsekration der Materie für die Taufe, Firmung und letzte Ölung nicht von vorausgehenden Konsekrationen abhängig ist, während die eucharistische Konsekration ihre ganze Wirkungskraft von der durch Christus beim letzten Abendmahl vollzogenen Konsekration hat und durch dieselbe wesentlich bedingt ist. Es genügt nicht, die Wirkung der priesterlichen Konsekration bloß von dem durch Christus erteilten Auftrag *Hoc facite in meam commemorationem* herzuleiten; denn in diesem Falle wäre eine indikative Formel z. B.: *Hoc est corpus Christi*, oder eine deprekative, etwa: *Hoc sit corpus Chr.* angezeigt [?]. Man kann sich auch nicht auf die eigentliche Konsekration einleitenden historisch berichtenden Worte berufen, die von manchem, z. B. M. de la Taille, als *conditio sine qua non* für die Gültigkeit der Konsekration betrachtet werden; denn wenn diese historische Einleitung zur Form des Sakramentes gehört, dann hat die ganze Form rein erzählenden Charakter; unmöglich aber kann eine bloß historische Erzählung als sakramentale Form angesehen werden. [Weshalb?] Dieser Ansicht widersprechen auch die Meßrubriken, die zur Gültigkeit des Sakramentes nur die Worte *Hoc est corpus meum*, *hic est calix sanguinis mei* als notwendig bezeichnen. [S. dazu Nr. 64.] Nach dem hl. Thomas (III q. 88 a. 6 ad 5) würde genügen, daß diese Worte *ex persona Christi* ausgesprochen werden; und das könnte geschehen durch die bloße Intention des Priesters ohne die einleitende Erzählung [!]. Man könnte vielleicht sagen, eine Abhängigkeit der priesterlichen Konsekration vom letzten Abendmahle sei nicht notwendig, ihre Wirkung könne auch daraus erklärt werden, daß Christus, der jetzt zur Rechten des Vaters sitzt, in jeder Messe durch den Mund des Priesters die Konsekrationsworte ausspricht. Aber mit dieser Erklärung stehen die Konsekrationsformeln selber im Widerspruch, ebenso die Tradition, laut welcher die priesterliche Konsekration aus der von Christus einmal vollzogenen Konsekration ihre Kraft empfängt. So lehrt der hl. Joh. Chrys., *de prod. Judae* 1, 16: ἡ φωνὴ αὐτῆς ἀπαξ λεχθεῖσα καὶ ἐκαστὴν τράπεζαν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἐξ ἐκεῖνου μέχρι σήμερον καὶ μέχρι τῆς αὐτοῦ παρουσίας τὴν θυσίαν ἀπρωτισμένην ἐργάζεται; ähnlich der hl. Joh. Dam., der nur darin fehlgeht, daß er auch die ἐπίκλησις des hl. Geistes für notwendig hält. Im röm. Missale heißt es: *Simili modo postquam cenatum est, accipiens et hunc praeclarum calicem etc.*; also der Kelch, den der Priester hic et nunc konsekriert, ist der gleiche, den Christus beim letzten Abendmahle konsekriert hat, ohne Bild: die vom Erlöser einmal gesprochenen Worte wirken bis ans Ende der Welt in jedem Meßopfer. In anderen Liturgien kommt die gleiche Idee zum Ausdruck. Ganz unzweideutig ist die Lehre des hl. Thomas (III q. 78 a. 5): *ex prolatione ipsius Christi haec verba (Hoc est corpus meum etc.) virtutem consecrativam sunt consecuta, a quocumque sacerdote dicantur, ac si Christus ea praesentialiter proferret*. Aus dieser Lehre ergibt sich 1. der fundamentale Unterschied zwischen der Konsekration in anderen Sakramenten und der eucharistischen Konsekration; erstere ist kirchlich und hat deprekativen, epikletischen Charakter; letztere ist eine consecratio divina, daher die indikative Form. Die von Ambrosius Catharinus, Christophorus von Cheffontaines, von Hoppe und Watterich vertretene Ansicht, daß Christus nicht durch die Worte *Hoc est corpus meum*, *hic est sanguis meus*, sondern durch eine stillschweigende oder äußerlich bemerkbare *benedictio* konsekriert habe, ist abzuweisen. 2. Bloß die Worte Christi bewirken die Transsubstantiation; unrichtig ist es daher, mit Renz zu sagen, daß die Worte des Herrn nur dann ihre Wirkung haben, wenn sie in dem Eucharistiegebete gesprochen

werden; nicht anzunehmen ist die ähnlich lautende Ansicht von Cabrol, Thurston und Casel [wo?], daß die Konsekration von dem ganzen Oblationsgebete, das eine untrennbare Einheit bilde, abhängig sei; noch viel mehr gilt dies von der Lehre vieler schismatischer Theologen, die den Worten des Herrn ihre Wirkung absprechen, wenn sie nicht mit der Epiklese des hl. Geistes verbunden seien. 3. Die Gebete nach der Konsekration, auch die Epiklesen der orientalischen Liturgien, die Gebete *post pridie* und *post secreta* der mozarab. und gallik. Messe sind ursprünglich als Kommuniongebete [!?] gedacht; die Gebete vor der Konsekration sind offenbar Vorbereitungsgebete. 4. Die vom Herrn bei der Einsetzung der Eucharistie vollzogene Konsekration ist nicht bloß das Vorbild, sondern gewissermaßen die *causa efficiens* aller Konsekrationen, die durch die Priester bewirkt werden; so hängt das Meßopfer vollständig von dem vom Herrn beim letzten Abendmahle dargebrachten Opfer ab, und zwar unmittelbar, und dadurch mittelbar vom Kreuzesopfer, von dem es seine Kraft erhält. In der eucharistischen Opferhandlung sind 2 Momente zu unterscheiden: die eucharistische Konsekration, die nichts anders ist als die von Christus beim letzten Abendmahle vollzogene Konsekration; diese Konsekration wird durch den Priester auf dieses Brot und diesen Kelch appliziert; das sind aber nicht 2 Opferakte, denn die *actio principalis* ist die Konsekration Christi, die der Priester als *instrumentum Christi* der Materie des Brotes und Weines appliziert. [Die Ansicht Br.s scheint mehr dogmat. Konstruktion als der hier in erster Linie zu befragenden Tradition zu entsprechen. Die von ihm angedeuteten Probleme aber lösen sich aus der traditionellen Mysterienauffassung der Eucharistie, aus der sich auch die von ihm erwähnten Vätertexte deuten: *in mysterio* sind die Einsetzungsworte des Priesters identisch mit den Worten Christi beim Abendmahle, wo der Herr befahl, das Gleiche, was er tat, zu tun zu seinem (lebendig-konkreten Mysterien-) Gedächtnis. — O. C.] H. H. [66

J. Bittremieux, *De nota destructionis in sacrificio missae* (Divus Thomas [Piacenza] 3. S. 4 [1927] 35—56). Da die *destructio* oder *immutatio* zum Wesen des [?] Opfers gehört, so fragt es sich, ob auch bei dem eucharist. Opfer eine Vernichtung oder Veränderung anzunehmen ist, durch welche die Opfergabe (Christus) in den Zustand der *victima* versetzt wird. B. hält sich an die Lehre des hl. Thomas, nach welchem Christus in der Eucharistie *formaliter hostia* ist infolge der einmal und für immer am Kreuze vollbrachten *immolatio*. Die Eucharistie ist das *sacramentum perfectum Dominae passionis, tamquam continens ipsum Christum passum* (S. Th. III q. 73 a. 5 ad 2); durch die Transsubstantiation wird Christi Blut gegenwärtig, *prout est per passionem fusus* (IV Sent. d. 8 q. 2 a. 2). Wenn in der Eucharistie die *res et sacramentum* der *Christus passus* ist, *sanguis Christi prout effusus in cruce*, so ist Christus in der Eucharistie gegenwärtig als *hostia*, u. zw. als *hostia crucis*, so daß keine neue *destructio* oder *immutatio* notwendig ist, um ihn in den Zustand der *victima* oder *hostia* zu versetzen. Die Messe ist die *repraesentatio sacrificii crucis*, insofern durch die getrennte Konsekration das Blut Christi als vom Leibe getrennt dargestellt wird. Am Kreuze fand eine wirkliche Trennung statt, in der Eucharistie ist es eine *divisio mystica*, d. h. *in sacramento*. Durch die *consecratio corporis Christi* wird bloß das *subiectum passionis* dargestellt, durch die *consecratio sanguinis* dagegen das *mysterium passionis*, das eben in der Blutvergießung bestand. *Repraesentare* heißt aber nicht bloß etwas darstellen, sondern es wieder gegenwärtig machen (*rursus praesentem facere*); dies kann in zweifacher Weise geschehen, entweder durch ein symbolisches Zeichen, oder dadurch, daß die Sache von neuem gegenwärtig wird. In diesem letzteren Sinne ist die Messe eine *repraesentatio* des Kreuzesopfers, insofern in der Eucharistie derselbe *offerens* und dieselbe *hostia* wie beim Kreuzesopfers gegenwärtig ist, u. zw. die *hostia* nicht bloß *materialiter*, sondern *formaliter* als *hostia*; denn Christus ist durch die *immolatio* am Kreuze *hostia* geworden und bleibt es immerdar; er ist *hostia perpetua*. Deshalb ist im euchar. Opfer keine neue *destructio* oder *immutatio*

erforderlich, sondern geradezu ausgeschlossen. Denn würde eine neue *destructio* eintreten, so würde Christus durch dieselbe *formaliter* in den Zustand der *hostia* versetzt, wäre also nicht die gleiche *hostia* wie beim Kreuzesopfer. In Wirklichkeit wird die gleiche *hostia*, die am Kreuze geopfert wurde, in der Messe geopfert. Diese Lehre, die B. aus den Werken des hl. Thomas herauschält, findet er auch bei andern Scholastikern ausgesprochen, so bei Algerus v. Lüttich († ca. 1132 oder 1135), Petrus Lombardus, Albertus Magnus. [Zur Klärung und Ergänzung s. Jb. 6 S. 113 ff. und Jb. 8 S. 145 ff.] H. H. [67]

P. de Puniet OSB, *La Consécration. — Sa place centrale dans le Canon de la Messe* (Cours et Conférences des Semaines liturg. t. VII [Löwen 1929] 193—208) bespricht außer den Einsetzungsworten die Oration *Quam oblationem*. [68]

B. Botte OSB, *L'ange du Sacrifice* (ebda 209—221) erklärt das *Supplices* des röm. Meßkanons unter Ablehnung verschiedener, unbewiesener Deutungen (das Gebet sei eine Epiklese, der Engel sei der hl. Geist oder Christus) als ein Gebet der Darbringung durch Vermittlung des Engels. Mit Recht sieht er in dem *Ergo memores* eqs. bei Ambros., *De sacram.* IV 6 die ursprüngliche Form, aus der die späteren Gebete *Supra quae* und *Supplices* hervorgegangen sind. Die Markos- und Basileiosliturgie verbindet wie *De sacr.* die Bitte um Annahme des Opfers mit der Erwähnung der alttest. Opfer. Da die Worte *ut quotquot* eqs. sich nicht gut an den ersten Teil des Gebets anschließen, glaubt B., daß *ut quotquot* ursprünglich zu einem Fraktionsgebet gehörten (durch die Einfügung des *Pater noster* sei die Fraktion hinter dieses geschoben worden). [Mir scheint der Teil *ut quotquot* doch nicht so unpassend zu dem 1. Teil. Dieser bittet um das Hinauftragen des Opfers; und dem entspricht gut im 2. Teil das Hinabsteigen der Gnade; vgl. in der Basileioslit. S. 319 Brightman: *Πρόσδεξαι ἡμᾶς . . . ἵνα γενώμεθα ἄξιοι τοῦ προσφέρειν σοι τὴν θυσίαν . . . ἣν προσδεξάμενος εἰς τὸ ἅγιον καὶ ὑπερουράνιον καὶ ιεροῶν σου θυσιαστήριον εἰς δομὴν ἐδωδίας ἀντικατάπεμψον ἡμῖν τὴν χάριν τοῦ ἁγίου σου πνεύματος . . .*] Die Interpretation des Engels als Christus stammt aus dem 12. Jh.; die liturg. Texte nehmen einen wirklichen Engel an. [69]

B. Botte OSB, *L'Ange du Sacrifice et l'epiclèse de la messe romaine au moyen âge* (Rech. de Théol. ancienne et médiévale 1 [1929] 285—308) verfolgt die ma. Interpretation des *Supplices* und stellt als Ergebnis fest, daß einige Schriftsteller vom 9.—12. Jh. darin eine Konsekrationsbitte, andere vom 12. Jh. ab in dem Engel Christus sahen, daß man aber in beiden Punkten nicht von einer Tradition sprechen kann. Die Verbindung der beiden Gedanken ist ganz modern. [70]

F. Böser OSB, *Liturgische Kanzelvorträge* (Freib. i. Br. 1929). Die 7 Kanzelvorträge geben in großen Linien eine gute Einführung in die Meßliturgie im Sinne des Mysteriums — wenn auch das Tiefste vom Mysterium nicht gesagt wird — und leiten die Zuhörer an, im gleichen Sinne das hl. Opfer mitzufeiern und ihr Leben danach zu gestalten. Sie können als vorbildlich in ihrer Art bezeichnet werden. S. Str. [71]

V. Redlich OSB, *Meßfeier als Lebensquell* (München o. J. [1929]). Dem Verf. des von der „Ars sacra“ fein ausgestatteten Büchleins war es anscheinend darum zu tun, etwas Volkstümliches d. h. dem Volke Zusagendes zu schreiben. Ob ihm dies in der heutigen Zeit, in der bes. die der Kirche treu gebliebene Jugend nach vorwärts strebt, gelungen ist, möchte ich bezweifeln. Er spricht bes. S. 26 und 27 gute Gedanken aus, aber i. a. ist sein Werkchen noch zu sehr von dem belastet, was die lit. Bewegung überwinden will. Vom Mysterium liest man wenig bei R.; er befriedigt deshalb so wenig den Laien. In seinen Ausführungen wie selbst in den Überschriften ist noch zuviel Subjektives, Sprunghaftes. K. C. [72]

J. B. Ferreres, *Historia del misal romano* (Barcelona 1929). Das wichtige, CXXIV und 425 S. umfassende Werk ist in 6 Teile eingeteilt: 1. Die Sakramentare und andern Vorläufer des Meßbuchs. 2. Das Ordinarium der Messe. 3. Die Sonntage und die Feste *de tempore*. 4. Das Sanctorale. 5. Das *Commune Sanctorum*

und die Votivmessen. 6. Die Reform Pius' V. — Ein kostbarer Beitrag zur Liturgiewissenschaft ist die *Einführung* (124 S.), in der 60 Mss. der Archive und Bibliotheken von Barcelona, Gerona, Tarragona, Tortosa und Vich geprüft und beschrieben werden. Wertvoll sind auch die häufig unedierten Mitteilungen aus diesen Mss., die über die verschiedenen Kap. des Buches verstreut sind (vgl. Jb. 8 Nr. 58).

J. V. [73]

A. Dresen, *Kommunikantenbecher und Laienkelch* (Histor. Arch. des Erzbistums Köln 2 [1929] 37—48). Bis 1700 war es in der Pfarrkirche zu Gerresheim Sitte, den Kommunikanten an der Kommunionbank nach Empfang des Sakraments gewöhnlichen Wein zu reichen. Der damalige Pfarrer änderte den Brauch zuerst dahin, daß die Gläubigen vor, dann, daß sie nach ihrer Kommunion um den Altar gehen und statt früher an der Kommunionbank dort ein Opfer für den späteren Empfang des Weines entrichten sollten. Sie erhielten den letzteren an der Epistel-seite des Altars, natürlich in jedem Fall erst nach der Kommunion. Diese Neuerung wurde aber durch Entscheidung des Kölner Generalvikariats 1701 wieder abgeschafft. Eine Reihe von Zeugnissen deutet darauf hin, daß der Kommunikantenwein in der Erzd. Köln allgemein in Übung war. Er ist z. B. auch für Worms und Osnabrück bezeugt. Er hat im 12. und 13. Jh. den bis dahin gereichten konsekrierten Wein ersetzt; mit dem Laienkelch der Reformation hat er nichts zu tun. Noch bis in unser Jh. reichte man in Viersen und Ratingen den Erstkommunikanten nach Empfang des Sakraments aus einem silbernen Becher Wein zur Stärkung.

A. Schn. [74]

Th. Michels OSB, *Ite missa est — Deo gratias* (Per hanc lucis viam, 8. Folge. Benediktinerkolleg Salzburg 1929). Vergleicht die Obliegenheiten des Diakons mit denen des Herolds in der antiken *ἐκκλησία*. Dieser mußte die Versammlung ansagen, den Verlauf überwachen und sie im Namen des Vorstehers mit formelhaften Worten entlassen. Der Diakon verkündet den nächsten Gottesdienst, vermittelt beim Gottesdienst zwischen Bischof und Volk und entläßt die Gläubigen beim Schlusse des Gottesdienstes, wie schon vorher die Katechumenen. Die Entlassungsformel des Herolds ist nicht überliefert, M. glaubt sie aber rekonstruieren zu können. Aristoph., *Acharn.* 172 f. enthält Auflösung, Entlassung und Ansage der nächsten Versammlung:

τοὺς Θερῆνας ἀπέρναι, παρέρναι δ' εἰς ἔνην.
οἱ γὰρ προῦναιεὶς λῶνσι τὴν ἐκκλησίαν.

M. erschließt daraus die Entlassungsformel: ἀπέλθετε (προέλθετε), λέλυται ἡ ἐκκλησία Lateinisch: *Ite (pro)cedit(e), ecclesia missa (dimissa) est. Ecclesia* sei mit der Zeit gefallen, so daß die heutige Formel übrig blieb. M. meint, die schon bei Avitus von Vienne, *Dial. cum Gundobado* 30: *in ecclesiis . . . missa fieri pronuntiatur, cum populus ab observatione dimittitur* auftretende Auffassung vom *missa* = *dimissio* als ein Mißverständnis ablehnen zu müssen. Jedoch scheint mir diese zu fest fundiert, als daß jene Hypothese an ihre Stelle treten könnte; vgl. u. a. Kellner, *Wo und seit wann wurde Missa stehende Bezeichnung für das Meßopfer?* (Theol. Qu.-schr. 1901 S. 427—443).

[75]

P. Parsch, *Das Jahr des Heiles 1930* (Klosterneuburg 1930). Der bekannte und beliebte Liturgiekalender hat sich gegenüber dem letztjährigen bedeutend vervollkommen. Obwohl dem Verf. die vorjährige Rezension dieses Jb. noch nicht vorliegen konnte, sind doch die darin ausgesprochenen Wünsche schon zum großen Teil erfüllt. Der Mysteriencharakter des Kirchenjahres und der Eucharistie ist besser und klarer herausgestellt. Die ganze Darstellung ist objektiver, infolgedessen übersichtlicher, ausgeglichener geworden und mehr auf das Wesentliche beschränkt. Sehr anzuerkennen ist es auch, daß die Texte selbst gegenüber der bloßen Erklärung noch mehr zu Wort kommen: es sind die schönsten und bedeutendsten aus der laufenden Schriftlesung, den Väterlesungen, Responsorien usw. ausgewählt. Neu hinzugekommen sind viele Illustrationen, die das Dargebotene erläutern und

durch ihre feine Art die Schönheit und den Wert des Buches erhöhen. Ein neuer Anhang bietet die Erklärung des Commune Sanctorum und einige liturg. Gebete, welche die Lesung einleiten und beschließen und so — ganz im Sinne der Liturgie — die Lesung zum Gebet erheben sollen. Man kann sagen, daß der Kalender im wesentlichen die Vollendung erreicht hat, die seinem Zwecke entspricht und ihn zu einem ausgezeichneten praktischen Führer durchs Kirchenjahr für Anfänger macht.

Es sei gestaltet, noch einige Verbesserungen vorzuschlagen. In der Wesensbestimmung der Liturgie (I 9 ff.) sollte bei aller Betonung ihrer lebenspendenden Tätigkeit nicht unerwähnt bleiben, daß sie doch in erster Linie Cultus Divinus ist, wenn dieser auch selbstverständlich das Vorhandensein des göttlichen Lebens und Pneumas in der Kirche voraussetzt. Den Ausdruck „Fiktion“, der I 13 ff. verteidigt wird, sollte man ganz fallen lassen, denn er trifft auch für die „dramatische Umkleidung“ nicht zu. Die Liturgie läßt uns nie „eine Rolle spielen“, die nicht wir selber sind oder sein sollen. Alles in ihr ist echt und wahr. Die alttest. Sehnsucht nach Christus ist auch unsere Sehnsucht, die wir daher in den Worten jener Zeit aussprechen (auf den Mysteriencharakter des Advents wurde in diesem Zusammenhang schon im vorigen Jahrb. hingewiesen); auch als Gläubige müssen wir hienieden stets lernende Katechumenen bleiben; wir stellen nicht äußerlich den toten Jüngling von Naim dar, wie in einem Schauspiel. Überhaupt die ganze Ausführung über die „zweifache Actio“ in der Liturgie, von der die eine Wahrheit, die andere bloßes Spiel sein soll, befriedigt nicht. Richtiger würde man wohl ein äußeres sichtbares und ein inneres unsichtbares Geschehen unterscheiden. Das Sichtbare ist Symbol des Unsichtbaren, aber so, daß das Unsichtbare im Sichtbaren und durch das Sichtbare sich vollzieht und nicht von ihm getrennt werden kann. Die Idee des wieder empfohlenen sog. liturgischen Hausaltärs mit täglich auszuwechselnden Heiligenbildern wird man kaum als „altchristlich“ und „liturgisch“ bezeichnen können; die „Bilderfreudigkeit der alten Kirche“ war doch wesentlich anderer Art, wie ein Blick in die Katakomben zeigt. Auch dürfte diese Idee dem lobenswerten Bestreben des Kalenders widersprechen, die Heiligenfeste, die in ihrer heutigen Vielheit pro universali Ecclesia erst durch die Mendikantenorden aufgekommen sind, gegenüber dem eigentlichen Kirchenjahr zurücktreten zu lassen. Statt der Unterscheidung „Memoria“ (für Matutin und Laudes) und „Mysterium“ würde man besser die altliturg. Bezeichnung „Vigilien“ und „Mysterium“ wählen, da auch das Mysterium Memoria ist. Die heutige Messe am Sonntag in der Weihnachtsoktav ist, soweit man das nach den ältesten Quellen feststellen kann, diesem Sonntag ursprünglich, nicht dem Sonntag nach der Oktav. Die Ordnung der Messen an den Sonntagen n. Pf. stammt nach den neuesten Feststellungen [s. Jb. 6 Nr. 106] wahrscheinlich von Gregor d. Gr. Rom hatte keine eigene Rekonziliationskirche; daß im Stationsgottesdienst der Zwölfapostelkirche so oft von der Sündenvergebung die Rede ist, hängt mit der Binde- und Lösegewalt zusammen. Wünschenswert wäre eine Angabe der literarischen Quellen und Übersetzungen, aus denen manches übernommen ist. — Mögen diese kleinen Bemerkungen zur weiteren Vervollkommnung ein wenig beitragen!

S. Str. [76

P. Heintz, *Im Geiste der Kirche. Perikopen und liturgische Stoffe. Im Anschluß an die Fuldaer Lehrpläne dargelegt* (Saarlouis 3 Bde). Soll die liturg. Seelenhaltung den Gläubigen wieder wie ehemals zur zweiten Natur werden, dann müssen schon die Kinder zu ihr erzogen werden. Diesem Zwecke will das vorliegende ausgezeichnete Werk des Schulrates H. dienen und dem Lehrer den Stoff für die Perikopenstunde in der Volksschule bieten. Es beschränkt sich jedoch nicht auf die katechetische Darlegung der Perikopen, sondern zieht auch — dem Fuldaer Lehrplan entsprechend — die Erklärung der Lieder und Andachten des (Trierer) Diözesangesangbuches sowie des Kreuzweges und Rosenkranzes in seinen Bereich, soweit sie sich in den großen Rhythmus des Kirchenjahres einfügen läßt. Reiche Lehrerfahrung und große Liebe sowohl zu den Kinderseelen als auch zur hl. Sache

der Liturgie machen das Werk nicht nur zu einer Quelle des Segens und der Freude in der Hand des Lehrers, sondern auch zu einer angenehmen und nützlichen Lektüre selbst für Erwachsene. Das Schönste freilich fehlt leider noch: die Erklärung der Perikopen im Sinne des Mysteriums. Es würde alles noch viel konkreter, lebendiger, für die Kinder beglückender und doch nicht schwerer verständlich werden, wenn gezeigt würde, wie das, was die Perikopen schildern, in viel höherer Weise als einst unter uns sich vollzieht, zutiefst bei der Feier der Eucharistie. Die altchristliche Katechese ist hier immer noch das unerreichte Vorbild. Die *Betende Kirche* (hg. von der Abtei M. Laach) könnte hier wegweisend sein. S. Str. [77]

St. Szurek, *Geneza i początki Paschalu* (Ursprung und Anfänge der Osterkerze) (Przegląd teologiczny, Lwów 9 [1928] 412—420). Nicht so sehr selbständige Forschung als vielmehr eine geschickte Zusammenfassung dessen, was andere Autoren über das Entstehen der Osterkerze ausfindig machen konnten. Sz. glaubt gegen Hldef. Schuster Stellung nehmen zu müssen, der in seinem *Liber Sacramentorum* den Brauch des Anzündens der Osterkerze von der altchr. *Eucharistia lucernaris* herleitet. Gleich Karyłowski SJ nimmt Sz. den hl. Ambrosius als Autor des *Exultet* in Anspruch. Näheres darüber im Przegląd powszechny, Kraków 157 [1923] 221—236. Gr. R. [78]

A. Manser OSB, *Vom hl. Osterlicht* (Bibel u. Liturgie 3 [1929] 235—237; 258—261; 276—278; 300—302). Bringt einige schöne Beiträge zur Geschichte der Osterkerze und ihrer sinnbildlichen Ausdeutung. Grundgelegt in den Evangelien, findet das Lichtsymbol in der schriftliebenden Väterzeit reichste Entfaltung. Der Brauch der österl. Kerzenweihe ist für den Anfang des 5. Jh. in der röm. und mailänd. Kirche ebenso wie in Nordafrika bezeugt und wohl auch für Spanien anzunehmen. Ihre früheste Spur findet sich in einem Briefe des hl. Hieronymus an Praesidius, Diak. v. Piacenza (384). Zwei Weiheprästationen auf die Osterkerze sind für die Zeit des hl. Benedikt von Ennodius, Diak. v. Mailand und spät. Bisch. v. Pavia († 521), erhalten, die jedoch an die Schönheit und pneumatische Kraft des *Exultet* nicht heranreichen. In der sinnbildlichen Ausdeutung, für die M. Zeugnisse aus der christl. Frühzeit und dem MA bis zu Hugo v. Cluny und Rupert v. Deutz anführt, treten vor allem zwei Gedanken hervor: die Osterkerze als Symbol des Erstandenen, der als wahre Lichtsäule den Täuflingen auf ihrem geistigen Durchzug durch das Rote Meer, d. i. die Taufe, voranleuchtet (so in *De sacr.*) — und: die Osterkerze als Symbol des von Christus erleuchteten und auf den „Weg des Lichtes“ (Zeno v. Verona) geführten Menschen, der nur seinerseits zur „Leuchte in dieser nachtdunklen Welt wird“, wie die älteste (vielleicht augustin.) Predigt über die Osterkerze „am heiligen Sabbat“, die M. z. T. wörtlich mitteilt, schön und tief ausführt. Aem. L. [79]

X. St. Szurek, *Pszczola w liturgji* (Die Biene in der Liturgie) (Przegląd Teologiczny 10 [1929] 146—153). Durch den Gebrauch der Wachskerzen ist die Biene in die Liturgie gekommen. Die Römer übernahmen die Kerzen von den Etruskern. Aus den ersten 3 Jh. haben wir keine Zeugnisse dafür, daß die Christen in der Liturgie Wachskerzen verwendeten; auch im 4. Jh. sind diese Zeugnisse noch ziemlich spärlich. Die klassische Schilderung der Biene, der Honig- und Wachsbereitung, die Vergil in den *Georgica* IV 197 ff. gibt, hat die christl. Literatur beeinflußt; so ist die schöne Beschreibung der Tätigkeit der Biene bei Ambrosius, *Hexaemeron* V 21 ganz im Stile der *Georgica* gehalten. Das gleiche war der Fall beim *praeconium paschale*; die Diakone konnten sich nicht genug tun, das Lob der Biene zu singen in Vergil. Phrasen; man vergleiche den Brief des hl. Hieronymus an den Diakon Präsidius (um 384): *Virgili totus Georgicorum liber profertur in medium*. Daß dies keine Übertreibung ist, zeigt der von Duchesne, *Origines du culte chrétien*⁵ (1920) 268 f. veröffentlichte *Exultet*text. Sz. hält es nicht für unmöglich, daß dieser Text dem hl. Hieronymus bekannt war, da er wahrscheinlich vom hl. Ambrosius stammt. Die gleichen Ideen: Jungfräulichkeit und Fruchtbarkeit

der Biene, angewendet auf die Gottesmutter, finden sich in den beiden Osterkerzen-Hymnen des Ennodius von Pavia, im Sacramentarium Gelasianum, wo von den Bienen gesagt wird: *frugales in sumptibus, in procreatione castissimae*; in der Mailänder Liturgie: *est illis (apibus) arcana de virginitate creatio, et ipsae transfiguratione nivei candoris albescunt*, ebenso in der mozarab. Liturgie. Den gleichen Gedanken haben auch spätere Schriftsteller wie Rupert von Deutz *de divinis officiis* III 25 und Durandus, *Rationale* VIII c. 7 n. 13 entwickelt. Im Exultet des römischen Missale wird die Biene nur so beiläufig genannt. Sonst wird die Biene erwähnt in der 1. Oratio bei der Kerzenweihe an Mariä Lichtmeß; die geweihten Kerzen sollen Schutzmittel sein für die Gläubigen. Das *Rituale Romanum* enthält eine *benedictio apum* mit schöner Oration; aber der Vergleich der Biene mit der jungfräulichen Gottesmutter fehlt hier wie in den Orationen der Kerzenweihe am Feste Purificatio.

H. H. [80]

H. T[hurston], *Whit Sunday = White Sunday* (The Month 153 [1929] 539—542). Die älteste Form des engl. Wortes *Whit Sunday* (Pfingsten), die sich erhalten hat, ist *Hwitan Sunnandaeg* (um 1100). Es muß als *White Sunday* erklärt werden = Weißer Sonntag. Weshalb „Weißer“, da doch die liturg. Farbe von Pfingsten heute das Rot ist? In alter Zeit war die liturg. Farbe von Pfingsten in vielen engl. Diözesen das Weiß, bes. in Salisbury und York. Andererseits war Pf. ein Tauffest, und die Täuflinge trugen daher weiße Kleider wie in der Osterwoche.

L. G. [81]

J. B. Ferreres, *La transfiguration de Notre Seigneur. Histoire de sa fête et de sa messe* (Eph. Theol. Lovan. 5 [1928] 630—643). Gewöhnlich behauptet man, Kalixt III. habe dies Fest im Westen eingeführt (so Platina, Wadding, Bäumer u. a.). Jedoch war es mindestens schon im 11. Jh. bekannt, wie F. aus unedierten Hss. aus Vich beweist. In Martyrologien aus Vich aus dem 10. und 11. Jh. liest man: *VIII idus Aug. Transfiguratio D. n. I. C.* Noch wichtiger sind 2 Sakramentare des 11. Jh. In dem einen aus dem J. 1038 steht: *Nonis Aug. vigilia Transfigurationis* und *VIII idus Aug. Tr. D.*, ferner die Orationen und die Präfation für Vigil und Fest:

Vigil (Sakr. von 1038):

Oratio: *Deus qui nos sacrum Transfigurationis diem devotis hodie laudibus preire concedis, tribue nobis quaesumus ad tuam contemplationem pertingere, qui nostre humanitatis dignatus es fieri particeps, qui vivis...*

Secreta: *Ecclesie tue d. q. <munera?> tua benedictione sanctifica, nosque per hoc a culpis expediens illi configurari tribue, qui olim suis discipulis gloriose transfiguratus apparuit, Ihs....*

Postcommunio: *Da q. o. d. aeternae vite refectis muneribus ei nos concorporari in caelestibus, quem tuum dilectum filium in monte transfiguratum ipsumque audiendum esse selectis discipulis intimasti, qui tecum...*

Fest (in den 2 ersten Sakr.):

Oratio: *Deus qui hodierna die Unigenitum tuum mirabiliter transformatum celitus [ut] utriusque testamenti patribus revelasti, da nobis q. beneplacitis tibi actibus ad eius semper contemplandum pertingere gloriam, in quo tue paternitatis optime complacuisse testatus es, per eundem...*

Secreta: *Suscipe q. d. sancte pater omnipotens aeternae deus munera que pro gloriosa filii tui transfiguratione deferimus et concede propitius, ut per haec et a temporalibus liberemur incommodis et gaudiis connectemur eternis.*

Postc.: *Deus qui hunc diem tui transfiguratione tuaeque ad eum missa paternitatis voce consecrasti, tribue q., ut divinis pasti alimentis in eius mereamur membra transferri qui haec in eius memoriam fieri praecepit.*

Präfation von der Vigil im 1. Sakr.: *VD... Qui Ihum Xpum deum et dominum nostrum excelso in monte transformatum tuum sacris testibus filium hostendisti eumque audiendum fore paterna celitus voce professus es et ut legis &...*

Präfation für das Fest im 1. Sakr.: *Qui tribus hodierna die assumptis discipulis inter Moysen Eliamque transfiguratus vates praecipuos divinitatis sue gloriam voluit mirabiliter esse conspicuam. Ob mentes namque...*

Das 2. Sakr. gibt nur die Festorationen (wie im 1.) und die bekannte Präf. des Gregorianum: *Quia nostri salvatoris hodie lux vera...* Ein 3. Sakr. des 12. Jh. hat die Oratio und Sekret wie die beiden ersten und eine abweichende Postc., ferner die heutige Präf. — Das Fest wurde in mehreren Diözesen Frankreichs und Italiens gefeiert, wie sich aus Leroquais, *Les sacramentaires* und Ebner, *Iter Italicum* ergibt; jedoch waren die Diözesen, die es nicht hatten, zahlreicher. In Rom führte es Kalixt III. ein, der vor seiner Erhebung einige Jahre in Lerida bei Vich gelebt hatte. Er machte das Fest für den ganzen Westen verpflichtend (Konstitution vom 6. VIII. 1457). Die von ihm vorgeschriebene Messe war wohl jene, die im Meßbuch der Kurie von 1474 und einem andern von 1544 steht und sehr von dem Text der venetianischen Ausgaben (1543 und 1558) abweicht; aber K. wollte nicht die gleiche Messe der ganzen Kirche auflegen. So enthalten die 1496 und 1547 gedruckten Meßbücher von Vich die alten Orationen der Sakramentare. Aus der Ausgabe von 1474 übernahm Pius V. die Orationen für das heutige Missale mit einigen Zusätzen.

J. V. [82]

A. W., *Das Fest Mariä Empfängnis in der römischen Meßliturgie vor der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis im Jahre 1854* (Bibel u. Lit. 4 [1929/30] 85—90). In röm. Missalien erst seit dem 13. Jh. eigene Meßformulare, im Anhang 3 verschiedene Proprien (Oration, Sekret und Postkomm.): eins davon aus dem Miss. des B. Leofric von Exeter (1054—1073). Das Baseler Konzil bestätigte ein vollständiges Meßformular. Sixtus IV. (1471—84) ließ durch den päpstl. Protonotar Leonhard von Nogarola das Offizium *Egredimini* verfassen, 1476 bestätigt und empfohlen. 1483 bestätigte Sixtus noch ein 2. Formular. Beide bestanden bis auf Pius V. Die Texte sind teilweise latein. abgedruckt.

[83]

Mediaeval war-cry (Notes and Queries 158 [1930] 65 u. 118). Die *Laudes* (*Christus vincit* usw.) werden noch heute in Rouen bes. in der Kathedrale an den hohen Festen gesungen. Die Verf. haben sie dort Ostern 1918 und Pfingsten 1929 gehört.

L. G. [84]

G. Prado OSB, *Historia del rito mozárabe y toledano* (Silos 1928). Entgegen der gewöhnlichen Auffassung hält Pr. den moz. Ritus für röm. Ursprungs; er entwickelte sich unter äußeren Einflüssen in den ersten christl. Jh. Er bespricht dann die Beeinflussung durch die hl. Isidor, Eugenius, Ildefons, Julian und die span. Konzilien von Toledo u. a. und weist auch auf die bedeutsamen Zufügungen in der moz. Zeit bis zur Aufhebung hin. Vgl. Rev. Ecl. Silos 60 (1928) 241 f.

J. V. [85]

F. C. de Urbel, *La misa mozárabe* (Rev. Ecl. Silos 61 [1928] 51—56; 99—104).

J. V. [86]

P. Defosez, *Les liturgies portugaises* (Quest. liturg. et paroiss. 13 [1928] 208—216). I. Die Liturgie von Braga. Die ursprüngliche Liturgie im span. Galizien wurde bald durch die Häresien, bes. die Priscillianisten, verdorben. Selbst Paternus, ein Erzb. von Braga, schloß sich letzteren an. 538 sandte P. Vigilius dem Erzb. Profuturus die röm. Tauf- und Meßordnung und fügte das Proprium der Ostermesse bei, das bei der Bildung der andern Messen als Vorbild dienen sollte. 581 erklärte ein Konzil diese Liturgie für verpflichtend im Königreich der Sueben. Es scheint, daß die vom 4. Konzil von Toledo vorgeschriebene mozarab. Liturgie nicht gehalten wurde; ebenso wenig wirkte der Wunsch Gregors VII. in bezug auf die römische. Im 12. Jh., wie es scheint, kam der Erzb. von Braga auf die alte Liturgie zurück, um die Suprematie der Kirche von Braga hervorzuheben und vielleicht auch um die Trennung der portug. Nation von dem Königreich Leon zu betonen. Jedenfalls wurde damals die alte suebische Liturgie, gemischt mit gallikan. und vielleicht auch mozarab. Elementen, dort verwandt;

denn die Reform des Meßbuches unter Pius V. berücksichtigte sie. Jedoch verschwand sie allmählich und wurde nur noch in der Kathedrale von Braga beobachtet. 1919 wurde sie wieder für die ganze Erzdiözese (6 000 000 Seelen) eingeführt. Besonderheiten: Im Kalender stehen außer den röm. Heiligen und denen der Erzdiözese mehrere span. und südfranzös. Heilige. Die Feste der hl. Jungfrau werden mit besonderm Glanz gefeiert. An Duplexfesten wird der Introitus 3mal gebetet. 2 Lesungen, aus dem A. und N. T. An Simplexfesten gibt man nach dem *benedicamus Domino* den Segen *nihil dicens*. Farbe *croccus* für die Conf. non Pontif., grün für Palmsonntag, violett für Gründonnerstag. II. Die Liturgie der portug. Benediktiner. Sie stammt von der von Braga ab. Das Hauptkloster war zu Tibães. Die Lit. wurde in mehreren Klöstern bis 1834 bewahrt, wo die Mönche von der liberalen Regierung vertrieben wurden. Einige Mönche, die nach der Verfolgung übrig blieben, erhielten sie bis 1894; damals wurde die Kongregation mit der von Beuron vereinigt. J. V. [87]

H. Drißen, *Die hl. Adelgunde, Jungfrau und Abtissin* (Steyl 1929). Das ansprechende, wissenschaftlich unterbaute Büchlein berichtet S. 19 über die Jungfrauenweihe der Hl., bei der nach dem alten Bericht die Geistestauhe erschien, den Schleier vom Altare nahm und ihn der Hl. übergab — eine schöne Illustrierung der pneumatischen Weihe. — S. 29 ff. über die Verehrung der Hl.; sie steht schon in den ältesten deutschen Martyrologien: Mart. Rhabani, Usuardi, Notkeri. Übertragungen. Heute noch Aussetzung der Reliquien am Feste 30. I. und am Pfingstdienstag. Bis 1790 wurden sie dann auf dem mit 6 Pferden bespannten Car d'or gefahren. In Maubeuge eigenes Offizium und Meßformular, ferner Litanei. Vom Volk wird die Hl. gegen Krebsleiden, Fieber und Kopfwegh angerufen. [88]

B. Gladysz, *Do przyszlej reformy brewjarza i mszalu* (Zur künftigen Reform des Breviers und des Missale) (Ateneum Kapłańskie-Włocławek 22 [1928] 123—137). Gibt unter Beziehung von Schmid's *Brevierreform* (s. Jb. 7 Nr. 91 a, unten Nr. 90) einige Ratschläge und Anregungen für die in den poln. Diözesen in Angriff zu nehmende Aktion betreffs der Brevierreform, welche sich mit der Bearbeitung des Materials für eine kommende Änderung befassen solle, da ja die Brev.-Kommission vom Jahre 1911 den löbl. Wunsch äußerte, es möchten hierbei nicht bloß Fachgelehrte, sondern auch gewöhnliche Priester, die in der Seelsorge beschäftigt sind, ihre Meinung und Beobachtungen aussprechen. Gr. R. [89]

Fr. X. Schmid, *De Breviario Romano reformando commentatio* (Rom 1929; S.A. aus den Eph. Lit.). Das Jb. 7 Nr. 91 a besprochene Buch in lat. Übers. Wenn es im ganzen genommen auch dasselbe geblieben ist, so hat der Verf. doch in vielen Einzelheiten in Selbstkritik und freundlicher Berücksichtigung mancher Wünsche daran gefeilt und es dem liturg. Geiste immer mehr angenähert. Hoffentlich finden seine Wünsche an maßgebender Stelle ein Echo. Über einige Dinge muß weitere Diskussion wohl noch Klarheit schaffen, z. B. Stellung zu den alten Hymnen, größere Berücksichtigung des Officium feriale, Einschränkung der meisten Oktaven außer den „echten“ Ostern, Pfingsten, Epiphanie und vielleicht noch Fronleichnam und Kirchweih. H. A. R. [90]

C. Callewaert, *Vesperae antiquae in officio praesertim Romano* (Collat. Brug. 29 [1929] 217—237; 310—327. Auch als Sonderdruck erschienen). Ähnlich wie die Laudes (s. Jb. 8 Nr. 90) behandelt C. hier die Vesper: *Vesperae*, *Agenda* oder *Synaxis* oder *Solemnitas vespertina*, *Duodecima*, *Initium noctis*, *Hora lucernalis*, *Lucernarium*, *Eucharistia lucernalis*, *Gratia vespertina*. Ihre Motive: Danksagung für die Wohltaten des Tages und Bitte um Schutz in der Nacht; Nachahmung jüd. Brauchs: im Tempel Opfer des Lammes und des Weihrauchs, außerhalb durch Gebet ersetzt (vgl. Ps. 140); am Vorabend des Sabbats Lampenanzünden; Dank dafür, daß Christus das unvergängliche Licht gebracht hat und daß er bei seiner Parusie das ewige Licht bringen wird; Erinnerung an das „Abendopfer“ Christi (am Abend des

Abendmahles oder am Abend der Welt). Dazu die natürliche Neigung des Menschen, am Abend wie am Morgen zu beten. — Die V. war im Anfang wahrscheinlich mit Ausnahme des Vorabends des Sonntags privat. Sie stand in enger Verbindung mit dem Abendessen und speziell den Agapen. Tertullian, *Apolog.* 39 erwähnt das Gebet vor dem Essen, dann nach dem Handwasser und den *lumina* den Gesang der Psalmen aus der Schrift oder der Hymnen aus eigenem Geiste und schließlich das Gebet, das *convivium dirimit*. Hippolyts *Apost. Überlief.* nennt die Eucharistie für das Licht, die Agape, Gebete und Psalmen mit Alleluia. Ähnlich die *Can. Hippolyti*. Bei der Abendfeier waren also der Lichtritus, das Liebesmahl und der Gebetsteil miteinander verbunden. Der letzte Teil wurde allmählich selbständig; von dem *Lucernarium* blieben in manchen Kirchen Reste zurück. Der Gebetsteil wurde nach dem Vorbild der Laudes geordnet, und so entstand die Vesper, die seit dem 4. Jh. zum regelmäßigen Officium gehört, auch in Rom (gegen Batiffol und Schuster). Die röm. Vesper hatte die bis auf Pius X. bestehende Ordnung schon vor St. Benedikt, der sie für seine Regel in einigen Punkten änderte. Die Antiphonen entnahm er dem röm. Officium. [91]

A. Vaccari SJ, *Psalterium Gallicanum e Psalterium iuxta Hebraeos* (Biblica 8 [1927] 213—215). A. Allgeier stellte Theol. u. Glaube 18 (1926) 671—687 die Ansicht auf, daß das sog. Psalterium Gallicanum, dessen sich die lat. Kirche bedient, d. h. die Revision des altlat. Psalteriums auf Grund der Hexapla, erst nach dem Psalt. iuxta Hebraeos, d. h. der direkten Übersetzung aus dem Hebräischen, anzusetzen sei. Dieser Meinung tritt V. entgegen unter Hinweis auf die Praefatio zum Psalt. i. Hebr., wo Hieronymus ausdrücklich sagt: *quorum* (LXX interpretum) *translationem diligentissime emendatam olim meae linguae hominibus dederim*. Unter dieser *translatio diligentissime emendata* ist sicher das Psalt. Gall. zu verstehen, wie aus anderen Stellen des hl. Lehrers hervorgeht. Allg. bezieht die Worte auf das sog. Psalt. Rom., die erste Revision des altlat. Psalteriums, da Hieronymus *contra Rufin.* 2, 30 schreibt: *Psalterium quoque, quod certe emendatissimum iuxta Septuaginta interpretes nostro labore dudum Romae suscepit, rursum iuxta hebraicum vertens praefatione munivi*. V. hält diese Erklärung für unmöglich, da Hieronymus von dieser ersten Revision in der Praefatio zum Psalt. Gall. sagt: *Psalterium Romae dudum positum emendaram et iuxta Septuaginta interpretes, licet cursim, magna illud ex parte correxam*. Es ist richtig, daß die Worte *Roma suscepit* sehr gut vom Psalt. Rom. verstanden werden konnten, da diese erste Revision von der röm. Kirche für den liturg. Gebrauch angenommen wurde und sich bis jetzt in der Vatikanischen Basilika erhalten hat; doch gilt das *Roma suscepit* auch vom sog. Psalt. Gall., das von den Freunden des Hieronymus in Rom verbreitet wurde. Auch B. Capelle OSB hat in der Rev. Bénéd. 39 [1927] 226—228 zu den Behauptungen Allgeiers Stellung genommen. Dieser repliziert in einem Artikel: *Die Hexapla in den Psalmenübersetzungen des hl. Hieronymus* (Biblica 8 [1927] 450—463). Er will nachweisen, daß Hieronymus bei seiner Psalmenübers. aus dem Hebr. ausgiebigen Gebrauch von Aquila, Symmachus und Theodotion gemacht hat, so zwar, daß das Psalt. i. Hebr. ebenfalls eine hexaplarische Rezension genannt werden könne. Es ist nicht bezeugt, daß Hieronymus bei Gelegenheit seiner Reise nach Bethlehem sich längere Zeit in Kaisareia aufgehalten und dort eine gründliche Kenntnis von der Hexapla erworben habe. Die Bekanntschaft mit dem ganzen Bibelwerke des Origenes datiert wahrscheinlich bereits aus früherer Zeit. Das Psalt. i. Hebr. bedeutet keine Lossage von der Hexapla. Auch kann man nicht sagen, daß das Bekanntwerden mit der Hexapla in der Bibliothek des Pamphilus in Hieronymus den Entschluß reifen ließ, das lat. Psalterium noch einmal zu revidieren. Nach der Übers. aus dem Hebr. kehrte Hieronymus durch die Revision des Psalteriums nach der Hexapla prinzipiell zur LXX zurück, indem er alle Abweichungen von der gewohnten Überlieferung durch Obelen und Asterisken kennzeichnete. Er will damit die neue Version vor Vorwürfen schützen. Vaccari erwiderte ebenda 463—468; es folgen Schlußbemerkungen von

Allgeier ebda 468 f. Es handelt sich bei diesen Auseinandersetzungen um abweichende Interpretation der Aussagen des Hieronymus in den Präfationen zu den bibl. Büchern und in anderen Werken, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Die ganze Kontroverse hat nur insofern Interesse für die Liturgie, als es sich um das Psalt. Gall. handelt, welches den Psalmentext des kirchlichen Officiums bildet und deshalb in den Händen Tausender von Priestern ist. H. H. [92/7]

A. d'Auria, *Il Breviario Romano ed i Francescani nel secolo XIII* (Studi Francescani 2 S. 1 [1929] 29—61). Das Officium divinum des 4.—10. Jh. mit seinem *cursus nocturnus* (Vesper, Matutin mit 12 Psalmen, Laudes) und *cursus diurnus* nahm viel Zeit in Anspruch, zumal da später noch die *Psalmi poenitentiales*, das *officium Marianum* und *off. defunctorum* dazu kamen. Ob bereits unter Gregor VII. eine Brevierreform stattfand, wie Guéranger, Bäumer, Baudot, Pighi annehmen, ist nicht sicher; jedenfalls aber machen sich bereits im 12. Jh. Bestrebungen bemerkbar, das Officium abzukürzen, schon aus dem praktischen Grunde, weil einfache und arme Kleriker sich kaum die verschiedenen Bücher, die für die Persolvierung des Officiums erforderlich waren, anschaffen konnten. So gab es schon vor dem 13. Jh. Auszüge aus den liturg. Büchern, sog. *libelli officiales*, *manuales*, *viatica*, *breviaria portatilia*, *itineraria*. Für die Lateranbasilika verkürzte Innozenz III. zu Beginn des 13. Jh. das Officium, wie Radulph von Tongern und Fra Salimbene berichten. Ein Ms. von S. Damiano (Assisi) aus dem J. 1227, das Messe, Brevier und Rubriken enthält, beginnt: *Incipit ordo et officium breviarii romane ecclesie curie quem consuevimus observare tempore Innocentii tercii pape et aliorum pontificum*. Der hl. Franziskus verpflichtete seine Kleriker zum Beten des Officiums. Damals gab es noch kein einheitliches Officium; auf dem Generalkapitel 1221 waren 5000 Religiösen aus den verschiedensten Gegenden versammelt; alle hatten ihr eigenes Lokalbrevier; deshalb wurde 1223 vorgeschrieben: *Clerici faciant divinum officium secundum ordinem sanctae romane ecclesiae*. Honorius III., der als Kardinal Cencio Savelli selber an der Reform des röm. Officiums unter Innocenz III. teilgenommen hatte, wünschte, daß die Franziskaner das reformierte röm. Brevier annähmen, diese gehorchten dem Wunsche des Papstes; nur wählten sie statt des *Psalterium Romanum* das mehr populäre *Psalterium Gallicanum*. Da sie oft auf Missionswanderungen waren, konnten sie nicht alle Rubriken einhalten. Deshalb beauftragte Gregor IX. den 5. General des Ordens, Haimo von Feversham, mit einer Revision der Rubriken. 1247 erschien mit Approbation des Papstes ein neues Brevier, das vom Generalkapitel in Narbonne (1260) mit geringen Änderungen angenommen wurde; einige andere Modifikationen kamen später hinzu. Auch außerhalb des seraphischen Ordens fand dieses Brevier Anklang, namentlich bei den Hörern der Universitäten. Man hatte nicht mehr Zeit für die langen Officien der Kathedralen und Klosterkirchen. Unter dem Franziskanerpapst Nikolaus IV. wurde das Franziskanerbrevier das Brevier der röm. Kurie; so berichtet Radulph von Tongern, dem diese Neuerung nicht gefiel. A. d'Auria bemüht sich nachzuweisen, daß die franzisk. Brevierreform das alte kirchliche Officium nicht zerstört, sondern bloß den Bedürfnissen der neuen Zeit angepaßt habe; deshalb müßten alle den Franziskanern dankbar sein; das Brevier, das so enge mit dem täglichen Leben des Klerus verbunden ist, könne nicht als unantastbares Kleinod angesehen werden, sondern sei Veränderungen unterworfen. H. H. [98]

Roger, *Le signe de la croix* (Avignon 1927). Das Büchlein bietet nur die gewöhnlichen Begriffe über das Kreuzzeichen, seine Geschichte, seine Zusammensetzung und seinen liturg. Gebrauch. Viel unnützer Wortschwall! Eine überflüssige Arbeit! L. G. [99]

A. Croegaert, *Comment expliquer l'usage de voiler les croix* (Collectanea Mechliniensia N. S. 3 [1929] 199—205). Dieser Brauch hängt mit der *expulsio publice poenitentium ab Ecclesia in feria quarta cinerum* zusammen. Diese Aus-

schließung der öffentlichen Büßer umfaßte folgende Akte: die *impositio cinerum*, die *impositio cilicii*, die großen Gebete (Psalmen, Invokationen, Kollekten), die *expulsio ab ecclesia*: wie Adam nach dem Sündenfalle aus dem Paradiese ausgestoßen wurde, so wurde der Büsser durch den Bischof aus der Kirche hinausgeführt. Diese Zeremonie ist gallischen Ursprunges, sie wurde im 13. Jh. in die röm. Liturgie aufgenommen durch das Pontifikale, welches Durandus von Mende († 1296) für die röm. Kirche herstellte. Darauf geht die Verhüllung des Kreuzes zurück. Die ganze christl. Gemeinde will öffentlich Buße tun; darum wird allen das Haupt mit Asche bestreut. Nun kann aber nicht die ganze Gemeinde aus der Kirche ausgewiesen werden; einen Ersatz dafür bildet die Verhüllung des Altares während der Fastenzeit: die Gläubigen bekennen sich für unwürdig, vor den hl. Mysterien zu erscheinen. Das *Velum quadragesimale* wird zuerst bezeugt durch die *consuetudines* von S. Tannes de Verdun (Ende des 10. Jh.), durch Aelfrik von Winchester († 1006) und Lanfrank (PL 150, 453). Die Sitte, den Altar zu verhüllen, verbreitete sich aus den Klöstern rasch im ganzen Abendlande; im 13. Jh. wurde sie auch in den Pfarrkirchen eingeführt. Das Velum war in der Regel ein weißes Linnentuch, manchmal war es gestickt und mit bibl. Darstellungen geschmückt; erst später wurde die violette Farbe vorgeschrieben. Die Verhüllung begann am Anfang der Fastenzeit, in Bursfeld an der Vigil von Aschermittwoch, in Salisbury am Samstag vor dem 1. Fastensonntage; am Mittwoch in der Karwoche wurde das Velum entfernt bei den Worten: *et velum templi scissum est*, ebenso an den Sonntagen. Ursprünglich verhüllte das Velum den ganzen Altar, später wurde es immer kleiner, bis schließlich nur mehr die Verhüllung des Kreuzes und der Heiligenbilder übrig blieb. Auch begann die Verhüllung erst am Passionssonntag, wie bereits Durandus für manche Kirchen bezeugt. Doch hat sich das große Velum noch in Spanien erhalten in Toledo, Tarragona, Sevilla, wo es noch den ganzen Altar verhüllt, während es in Sizilien (Palermo, Cefalù, Trapani, Syrakus) den Zelebrans sichtbar läßt.

H. H. [100]

G. Recelj OCist, *Obrzęd zasłonięcia i odsłonięcia krzyża św.* (Über die Zeremonien der lit. Kreuzverhüllung und Enthüllung) („Ateneum Kapłańskie“, Włocławek 23 [1929] 273—280). Erklärung des Sinnes und erzieherischen Wertes der Zeremonien im allg. Überblick über Form und Ausstattung der Kreuzesbilder in den einzelnen Zeitepochen. Das richtige Verständnis der Kreuzverhüllungszeremonie kann bloß die christl. Archäologie aufschließen. Der heutige Brauch dürfte dahin erklärt werden, daß der Glanz und die Pracht der frühroman. Kruzifixe, schimmernd und leuchtend von edlem Gestein, und ebenso der Reliquienschreine und Ikonen, nicht im Einklang standen mit dem hl. Ernst der Fasten- und Passionszeit. Der Gebrauch des Fasten- oder Hungertuches, welches in der Quadragesima vor dem Hochaltar und unter dem Chorbogen aufgehängt wurde, bestand anfänglich nur in Kathedralen, Stifts- und Klosterkirchen, ging aber allmählich auch in die Pfarrkirchen über, so daß er im MA so ziemlich allgemein war.

Gr. R. [101]

J. Blanco Pérez, *Las empaliadas de la Seo, principalmente la del Corpus* (Aragon [Zaragoza] 5 [1929] 4). Histor. Notizen über die Sitte, die Kirchenmauern mit großartigen Teppichen zu behängen, u. zw. an den großen Festen, bes. an Fronleichnam. Das geschieht noch heute in einigen span. Kathedralen, wie in Tarragona und Toledo, wo selbst die äußeren Wände mit Gobelins geschmückt werden.

J. V. [102]

E. Roulin, *Linges, insignes et vêtements liturgiques* (Paris 1930). Der Text und die reichen Abbildungen haben zunächst einen praktischen Zweck; es finden sich aber auch Betrachtungen über die Entwicklung der liturg. Gewänder. R. besteht bes. auf folgenden Gesichtspunkten: Geschmacksprinzipien, Wahl der Stoffe und des Materials; Form der Kasel vom Standpunkt des liturg. Rechts, der Überlieferung und der Ästhetik; Fehler in der Verzierung; korrekte Symbolik in der Paramentik.

Es wird auch gehandelt von den Pontifikalabzeichen, der Kirchenwäsche, den Vorhängen, den Fahnen und all den Schmuckstücken für die liturg. Zeremonien.

L. G. [103]

J. Coppens, *Le ministère des femmes dans l'Église* (La Femme Belge 1927 S. 307—320). Gegenüber der Zulassung der Frau zum Kirchenamt bes. in mehreren neueren Sekten weist C. auf die altkirchl. Tradition hin und gibt einen kurzen geschichtlichen Überblick; über einzelne Daten wird man auch anderer Meinung sein können. [104]

V. Monastische Liturgie.

L. v. Hertling SJ, *Antonius der Einsiedler* (Forsch. z. Gesch. des innerkirchl. Lebens hg. von Fr. Pangerl SJ. 1. Heft. Innsbruck 1929). Die neue Sammlung führt sich mit diesem Hefte gut ein, das eine Übersicht über die bisherige Forschung auf dem Gebiete der Mönchsgeschichte gibt und dann nach den Quellen ein Bild des Vaters des Mönchtums zeichnet. Die treffliche Arbeit hätte hie und da durch Einbeziehung von Problemstellungen, die der Verf. wohl mit Absicht zurückstellt, an Vertiefung und historischem Relief gewinnen können. Die Stellung des Hl. zur Liturgie wird hauptsächlich S. 79—86 behandelt. Mit Recht bemerkt der Verf. zu der zunächst überraschenden Tatsache, daß sowohl in der Vita wie in den Briefen die Eucharistie nie erwähnt wird: „daß den Alten der Kommunionempfang weniger als asketische Übung erschien, sondern vor allem als liturgischer Akt, und zwar als Herzstück der Liturgie“. [105]

D. Gorce, *La part des „Vitae Patrum“ dans l'élaboration de la règle bénédictine* (Rev. lit. et monastique, Numéro spécial publié à l'occasion du XIV. Centenaire de la fondation du Mont-Cassin. Abbaye de Maredsous, oct. 1929). P. 372—375: *L'opus Dei*. Entnimmt den genannten Quellen vornehmlich, was für den Geist bedeutsam ist, in dem die alten Mönche das *opus Dei* pflegten. M. R. [106]

Abt Cuthbert Butler OSB, *Benediktinisches Mönchtum. Studien über benediktinisches Leben und die Regel St. Benedikts*. Autorisierte deutsche Übersetzung (Missions-Verlag St. Ottilien 1929). Es ist sehr verdienstvoll, daß Joh. Hebensperger und verschiedene Mitglieder des Benediktinerordens dieses Buch nach der 2. Aufl. (1924) ins Deutsche übertragen haben, wobei Beda Danzer OSB die Literaturangaben ergänzte und Indices beifügte. Denn das aus einer tiefen Versenkung in das Wesen und die Geschichte des benediktinischen Mönchtums und aus langer, reicher Erfahrung erwachsene Werk gibt die bisher beste Einführung in alle Gebiete des benediktinisch-monastischen Lebens und ist daher für jeden, der wissenschaftlich oder aus praktischen Gründen sich mit dem abendländischen Mönchtum beschäftigt, unentbehrlich. Mag man auch in einigen Punkten (wie z. B. über das Gelübde der Stabilität) anders denken, so ist doch das Bild im Ganzen sehr zutreffend gezeichnet. Für uns kommt bes. das in Betracht, was B. über das liturg. Gebet sagt. Im 3. Kap. *Der Grundgedanke des hl. Benedikt* lehnt er den Grundsatz: *Monachi propter chorum fundati*, wonach das Chorgebet der eigentliche Zweck des b. M. sei, ab und gibt als Inhalt des monastischen Dienstes Gottes vielmehr an: Selbstzucht, Gebet und Arbeit, wobei unter allen gemeinschaftlichen Diensten die öffentliche Feier des Gottesdienstes den ersten Rang einnehmen soll. Dazu nehme man, was B. S. 70—75 über den rechten Ausgleich zwischen liturg. und privatem Gebet sagt, sowie seine ausgezeichneten Ausführungen über benedikt. Mystik. [107]

St. Hilpisch OSB, *Geschichte des benediktinischen Mönchtums in ihren Grundzügen dargestellt* (Freib. i. Br. 1929). Das vortreffliche Buch zeichnet seinem Zweck und seiner Anlage gemäß jeweils in den einzelnen Abschnitten die Stellung des vorbenediktinischen und benediktinischen Mönchtums zur Liturgie. Liturg. Hilfeleistungen der *Virgines sacrae* S. 5. Vor dem 4. Jh. keine liturg. Handlung bei der Aufnahme in die Reihe der *Virgines sacrae* 6. Gemeinsame Lit. bei den alten

Mönchen 18; in der nitrischen Wüste 21; Eucharistie bei den alten Mönchen 23 und 30. Termin der Fastenzeit und Osterfeier den Mönchen vom Patriarchen von Alexandria bekanntgegeben 31. Monast. Liturgie Vorbild für Gemeindeliturgie 31. Mönchsweihe 33. Gemeinsames Gotteslob im „gemeinsamen Leben“ des Eusebius von Vercellae 51. Liturgie in der Regel des hl. Benedikt 67. An den Basiliken Roms feiern Benediktiner die Liturgie 91. Bedeutung der Lit. in der angelsächsischen Mission 92 f. Beda 95; angelsächs. Benediktiner 97. *Regula Magistri* 108. Gorze, Reformklöster des 10. Jh. überhaupt 145, 149; Cluny 187—189; Schäden der cluniazensischen Übung 203 f.; Cîteaux 213, 218. Äbteversammlung in Reims 1131 über Liturgie 230, 232. Chorgebet als einzige Aufgabe der Benediktiner betrachtet, Folgen 257. Ludwig Barbo 268. Cisneros 269. Melker Reform 283. Bursfelder Ref. 299. Chézal-Benoît 309. Blossius 320. Mauriner 331. Joseph II. 363. Guéranger 370 ff. M. Wolter 381 ff. M. R. [108]

St. Benedikt und sein Werk. Zum 1400jährigen Bestehen des benediktinischen Mönchtums I (Hanns Eder-Verlag. München [1929]). Die verschiedenen Seiten des benediktinischen Mönchslebens werden von sachkundigen Autoren besprochen, wobei die Liturgie in ihrem Verhältnis zum Mönchtum mehrfach zur Sprache kommt, bes. in dem vortrefflichen Beitrag von Th. Michels OSB, *Benediktinerorden und Liturgie* (S. 26 ff.). Mit Recht sieht er in dem pneumatischen Charakter des Mönchtums die eigentliche Grundlage seiner notwendigen Verbindung mit der Liturgie und wirft dann einen kurzen Blick auf die geschichtliche Entwicklung dieser Verbindung. [109]

Sancti Benedicti regula monasteriorum. Editionem critico-practicam adornavit Cuthbertus Butler OSB ²(Freiburg i. Br. 1927). Der hochverdiente Herausgeber dieser zugleich der Wissenschaft und der Praxis dienenden Ausgabe hat die neue Auflage an mehreren Stellen im Text verbessert, außerdem die Angaben der Schriftstellen und der Väterzitate vermehrt. [110]

M. Kordel, *Liturgia w Regule św. Benedykta* (Die Lit. in der Regel des hl. Benedikt) (Przegląd teologiczny, Lwów 10 [1929] 289—314). An Hand der Regel werden wir in die lit. Denkweise Benedikts eingeführt. Termini wie *Opus Dei*, *Missa*, *Synaxis* erfahren treffliche wissenschaftl. Erläuterung. Aufbau und Entstehung der einzelnen Horen wird mit Heranziehung der neuesten Literatur eingehend behandelt. Welche Beweggründe leiteten B., als er die Psalmodie bestimmte? Die Annahme, daß B. aus dem altchristl. *Lucernarium* Vesper und Komplet bildete, müßte gründlicher bewiesen werden. Die lit. Gesetzgebung B.s übernimmt ehrfurchtsvoll die Leistungen der Vorzeit, schrickt aber vor ratsamen Neuerungen nicht zurück. So die Beibehaltung der schon seit Pachomius geheiligten Zwölfzahl der Matutinpsalmen. Die *Cantica* der Laudes sind aller Wahrscheinlichkeit nach der röm. L. entnommen, die Hymnen und vor allem das Alleluja dürften wohl auf mailänd. Einfluß hinweisen. Nach B.s Absicht soll das l. Gebet das ganze Tageswerk der Mönche durchleuchten und zum wahren *servitium Dominicum* verklären. Ein nicht zu verkennender Wert dieser Arbeit liegt zweifellos in der exakten Fassung des weitläufigen Stoffes. Gr. R. [111]

Abt J. Chapman OSB, *St. Benedict and the sixth century* (London 1929). Das an Anregungen, aber auch an Hypothesen reiche Werk kommt mehrfach auf liturg. Fragen zu sprechen. S. 60 A. 1: *ordinatio abbatis* = Weihe (in der Messe). — S. 76: liturg. Anordnungen bei Caesarius von Arles. — S. 86: *opus Dei* als Bezeichnung für das monast. Officium wahrscheinlich zuerst vom hl. Benedict gebraucht; bei Eugippius V. S. Severini ist *opus Dei* jede Art von Gottesdienst. Im gleichen Sinn wie bei Bened. erscheint es dann bei Caesarius *Reg. ad virg.* 10. Der nächste Zeuge ist das V. Buch der *Vitae Patrum* IV 57; die Übersetzung ist jünger als St. Benedict. Diesem folgt Gregor d. Gr. im Gebrauch des Ausdrucks; *sacrum opus* bei ihm nicht das Officium, sondern *missarum sollemnia*. S. 97—103: *opus divinum* für das monast. Officium kommt ebenfalls nicht vor Benedict und Cae-

sarius vor. Bei Eugippius V. Sev. bedeutet es Messe und jede Art von Gottesdienst. Der hl. Benedict Schöpfer der Complet. Reg. 16 spricht er gegen Cassian *Inst.* III 3 (Auslegung der Horen). Ebenso bestimmt er gegen die Benennung der Vesper als *lucernaria: ipsa tamen Vespera sic agatur ut lumen lucernae non indigeant reficientes, sed luce adhuc diei omnia consummentur . . . luce fiant omnia* (c. 41 fin.). In Regeln, die vom hl. Ben. abgeleitet sind, erscheint *lucernaria* wieder (*Reg. Mag., Reg. S. Isid., „Reg. II. S. Augustini“*); ebenso bei Cassiodor. Aus der Ordnung des Officiums bei Cassiodor schließt Chapman mit Bäumen, daß die Reg. S. Ben. wahrscheinlich im Kloster Cassiodors befolgt wurde: auch C. hat die vom hl. Benedict eingeführten 8 Stunden, auch bei C. sind die *vigiliae modulatae*, auch er hat den Namen *nocturnae* oder *nocturni* wie B., mit dem bezeichnenden Zusatz: *istas (vigilias) usus noster consuevit vocare nocturnos* (zu Ps. 76, 4); die Vesper bei C. wie bei B. eine Tageshore (*diei postrema*); wie bei B. findet ein Officium statt *noctis adventu*, wobei Ps. 90, wie bei B., zu beten ist. — Reg. S. Ben. c. 16 *ut ait propheta septies in die laudem . . . nostrae servitutis officia persolvamus*: Erinnerungen an den Hymnus *Bis ternas horas explicans*, den Cassiodor dem hl. Ambrosius zuschreibt; wahrscheinlich wurde er in Vivarium zur Sext gesungen, und nach der anderen Übereinstimmung im Officium der beiden Klöster vielleicht auch in Montecassino. Der hl. Ben. gestaltet abschließend die Form der kleinen Horen: *Deus in adiut.*, Hymnus, 3 Ps., Capitel mit Vers., Collecte. — S. 97 f. *opus Dei* bei Cassiodor. — S. 150 A. 1 Weihe des Platzes für ein Kloster. [Gegen Kap. XII *Conuersatio morum* wendet sich mit Recht M. Rothenhäusler OSB in der Bened. Mschr. 12 (1930) 145 f. — O. C.] M. R. [112]

L. Gougaud OSB, *La mort du moine* (Rev. Mabillon 1929 Oct.-Déc. p. 281—302). Die *Concordia regularis* („Dunstani“) ist das älteste Denkmal, das eingehender die klösterlichen Gebräuche bei Krankheit und Tod der Mönche beschreibt. Die Vorschriften stammen teils aus früheren Zeiten der englischen Klosterwelt, teils vom Festland, bes. aus Fleury-sur-Loire und St. Peter vom Blandinienberg in Gent. Der V. ergänzt sie aus späteren *Consuetudines* und liturg. Büchern sowie aus andern hierfür sehr ergiebigen Denkmälern, bes. den *Vitae Sanctorum*, zu einem sehr eindrucksvollen Gesamtbilde. Eine vergleichende Betrachtung zeigt die große Einheitlichkeit und den starken Zusammenhang der klösterl. Gebräuche in den verschiedenen Zeiten und Ländern. Besonders hervorstechende Züge der Gewohnheiten bei Krankheit und Tod des Mönchs sind Feierlichkeit und Öffentlichkeit der Riten: in Krankenzelle, Kirche und Friedhof. Die klösterl. Familie nimmt Teil an allen reich ausgestatteten rituellen Handlungen: Krankenbesuch, Empfang der Sterbesakramente, Gebete beim Tode, Totenwache, Totenliturgie. M. R. [113]

F. Schneider OCist, *L'ancienne Messe cistercienne* (Tilburg [Holland], Abtei Koeningshoeven 1929). Sehr dankenswerte, leicht überarbeitete französ. Buchausgabe der deutschen Aufsätze in der Cistercienser-Chronik 1925—1929 (s. Jb. 7 Nr. 334; 8 Nr. 112). Der 1. Teil behandelt das alte Cistercienser Missale: Mss., Drucke, Einteilung, liturg. Text im Proprium de Tempore, Sanctoriale, Votivmessen, Totenmessen; besondere Gebete; der Bibeltext des alten Cistercienser Missale; die Rubriken. Der 2. Teil stellt die Zeremonien und Gebete der alten Cistercienser Messe im Zusammenhang dar: die Conventmesse mit 2 Ministri, mit einem Minister, die Privatmesse. Der Anhang bespricht die Abschaffung der alten Cist. Messe, sowie die Geschichte des Cist. Rituale. M. R. [114]

Al. Presse, *Le martyrologe cistercien. Simples notes historiques* (Rev. Mabillon 1929, 57—67). Das *Calendarium*, oder wie man heute gewöhnlich sagt: *Martyrologium*, das die Satzungen des Ordens allen Klöstern vorschrieben, war das *Usuarius*, heute nur noch in wenigen Klöstern in Gebrauch, sonst ersetzt durch das Werk von „Reformen“ im J. 1689 und 1880. Pr. unterzieht diese „Reformen“, deren Ziel im ganzen möglichste Angleichung an das Mart. Rom. war, einer scharfen, aber, wie zahlreiche Belege zeigen, nur zu berechtigten Kritik. Allerlei Willkür, viele

zum großen Teil wahrhaft groteske Fehler. Urteil über das Ganze: einige Verbesserungen, sonst beklagenswerte Verstümmelung eines altehrwürdigen Denkmals.

M. R. [115]

Joh. Zeimet, *Die Cistercienserinnenabtei St. Katharina b. Linz a. Rh.* (Germania Sacra Abt. Rhenania Sacra hg. von Beitz-Lohmann-Wrede. Serie B: Rhenania Sacra Regularis I B. Augsburg/Köln 1929). Auf Grund eines ungemein sorgsam Quellenstudiums bringt das Buch ein interessantes Stück rheinischer Klostergeschichte in den Schicksalen einer rheinischen Frauenabtei von der Mitte des 13. bis zum Ende des 18. Jh. Über das liturg. Leben in St. Katharinen finden sich p. 106 f. einige allgemeine Angaben, die sich hauptsächlich auf das *Monasticon Cisterciense* stützen. Die Nonnen hielten im Winter und an Ferialtagen um 2 Uhr nachts die Vigilien (im Sommer und an Sonntagen um 1 Uhr), nach kurzer Zwischenpause die Laudes, dann (nach einer Lesung) Prim, Konventamt, Terz (im Sommer das Amt nach der Terz), gegen Mittag die Sext, am Nachmittag Non und Vesper, nach der Abendmahlzeit Complet und Aspersio. Neben dem großen Officium wurde noch das *Off. parv.* B. M. V. gebetet. Die Eucharistie mußte wenigstens 7mal im Jahr empfangen werden. Die Beichte fand wöchentlich statt. Ziemlich viel Zeit war der Lesung vorbehalten. Erwähnt wird für St. Kath. besonders die Marien- und Reliquienverehrung.

Ae. L. [116]

L. C. Sheppard, *The Carthusian rite* (Pax, The Quarterly Review of the Benedictines of Caldey N. 82 [1927] 29—41). Da der Karthäuserorden in der von Lyon abhängigen Diözese Grenoble entstand, so ist es erklärlich, daß die Karthäuser den Ritus von Lyon annahmen. Das Gebet *De latere Domini nostri Iesu Christi*, welches der Priester beim Offertorium spricht, wenn er ein wenig Wasser dem Weine beimischt, findet sich fast nur im Lyoner Ritus und bei den Karthäusern; gemeinsam ist beiden die Zählung der Sonntage zwischen Pfingsten und dem Advent vom Sonntag nach Trin. an; in beiden Riten ist die Kerzen-, Asche- und Palmenweihe fast die gleiche und bedeutend kürzer als im röm. Missale. Das Karthäusermissale wurde von Guigues, dem 5. Prior der Karthause, zusammengestellt, der sich besonders auf Agobards Reform der liturg. Bücher stützte. Die Meßgewänder unterscheiden sich nicht von denen des röm. Ritus; der Diakon trägt die *cuculla ecclesiastica*, nur beim Evangelium die Stola, beim Offertorium ein Schultervelum (Syndon); der Subdiakon hat keine besondere liturg. Kleidung. Die Messe beginnt mit dem Versikel: *Pone Domine custodiam ori meo*, worauf der Chor antwortet: *Et ostium circumstantiae labiis meis*. Beim Offertorium inzensiert der Zelebrans nur die Oblata, die Inzensation des Altares vollzieht der Diakon. Den Canon bis zum *Libera* betet der Zelebrans mit in Kreuzform ausgestreckten Armen; er genuflektiert nicht bei der Konsekration. Nach dem *Pax Domini* wird nur einmal *Agnus Dei* gesprochen oder gesungen. Nach dem Gebete *Domine Iesu* sumiert der Priester beide konsekrierten Species; die Kommunion wird mit den Worten ausgeteilt: *Corpus Domini nostri Iesu Christi custodiat te in vitam aeternam*, ohne vorausgehendes *Confiteor* und *Domine non sum dignus*. Nach der Kommunion singt der Chor die 2 übrigen *Agnus Dei* und die Kommunionantiphon. Mit dem *Ite missa est* oder *Benedicamus Domino* endet die Messe; das *Placeat* gilt als Privatgebet. — Am Karsamstag werden nur 4 Lektionen mit Responsorien und Kollekten gesungen; das feierliche Anstimmen des Alleluja ist unbekannt.

Das Karthäuserofficium hat große Ähnlichkeit mit dem Breviarium Monasticum der Benediktiner. Die Festoffizien sind entweder *duodecim lectionum* oder *trium lectionum*. Die Matutin des Officium *duodecim lectionum* ist fast die gleiche wie im Benediktinerbrevier: 3 Nokturnen mit 12 Psalmen und 3 Cantica, am Schluß *Te Deum*, das Tagesevangelium, *Te decet laus* und Tagesoration. Die Lektionen der 1. und 2. Nokturn sind am Sonntag der hl. Schrift entnommen, an den anderen Festen den *sermones* der Kirchenväter (historische Lektionen sind ausgeschlossen), die Lektionen der 3. Nokturn einer Homilie über das Tagesevangelium. An den

Festen *trium lectionum* folgen auf die 6 Psalmen der 1. Nocturn im Winter 3 Lektionen aus der hl. Schrift (während der Oktave aus den *sermones Patrum*), im Sommer eine *lectio brevis*; an die 6 Psalmen der 2. Nocturn schließen sich *capitulum*, *versiculus* und die Tagesoration an. Die Lektionen sind viel länger als in unseren modernen Brevieren; die in der Kirche begonnene Schrift- oder Väterlesung wird im Refektorium fortgesetzt. Die Laudes und Tagesoffizien unterscheiden sich kaum von den benediktinischen. Zur Komplet, die immer privatim gebetet wird, wird der schöne Hymnus *Christe qui lux es et dies* rezitiert, wie bei den Dominikanern, Karmeliten und Prämonstratensern; vor der Reformation wurde dieser Hymnus während der Fastenzeit fast überall in England (Sarum, York, Hereford) zur Komplet gesungen. Das Officium der 3 letzten Tage der Karwoche folgt dem röm. Ritus; nur ist die Vesper des Karsamstages nicht abgekürzt, sondern die regelmäßige Vesper mit 4 Psalmen, Kapitel und Hymnus (*Hic est verus dies Dei*). Das *Officium parvum B. M. V.* betet jeder Mönch täglich in seiner Zelle; an die Prim schließt sich ein *Officium Missae* (*Missa sicca*) an, wohl ein Überbleibsel eines ma. Usus.

H. H. [117]

Beziehungen zur Religionsgeschichte

(mit Ausnahme des Alten Orients).

Von Odo Casel OSB.

I. Allgemeines, Ethnologie; germanische Religion; Antike; Volkskunde.

Christianity and the Pagan World (The Times, Literary Supplement, 26. XII. 1929) bringt beachtenswerte Gedanken zum Verhältnis des Christentums zu den Tatsachen der Religionsgeschichte, bes. der hellenistischen, im Anschluß an die Besprechung von S. Angus, *The Religious Quests of the Graeco-Roman World* und T. R. Glover, *The Influence of Christ in the Ancient World* (beide London 1929). Während man früher zuweilen das Christentum tadelte, weil es der vorhergehenden Entwicklung so unähnlich sei, hat die Entdeckung, daß es manchen Formen außerhalb des jüd. Monotheismus näher stand, als unsere Väter glaubten, dazu geführt, daß manche in ihm nichts wesentlich Neues etwa neben der besten heidnischen Ethik jener Zeit sehen. Angus stellt enge Parallelen zwischen heidn. und christl. Glauben und Brauch fest. „Aber in der Anerkennung solcher Parallelen ist nichts, was wirklich unverträglich wäre mit dem katholischen Glauben.“ Die Tatsache einer Ähnlichkeit oder sogar einer Entlehnung aus der heidn. Umwelt ist noch kein Beweis des geringen Wertes des betr. Brauches. Es kommt auf die Beurteilung an. Da Angus z. B. den „Sakramentalismus“ ablehnt, so verwirft er die Eucharistie als „pagane Magik“. „If on general grounds you hold that a Christian belief or practice is all fancy and superstition, then you naturally account for the resemblance by saying that it is nothing but an importation from paganism: if on general grounds you hold that a Christian belief or practice goes with a right adjustment to the spiritual Reality behind phenomena, then you naturally account for the appearance of some thing similar in paganism by saying that the exigence of the human spirit, feeling after the same spiritual Reality, gave rise to a belief or practice which adumbrated the Christian one. What in truth settles the question of value for each person is whether he does or does not believe that there is a spiritual Reality at all, to which Christianity and pagan Religion are both adjustments more or less satisfactory . . .“ Die Christen glauben, daß eine

solche Realität besteht und daß sie auch auf die Seelen persönlich wirkt. (Sperungen von mir.) [118]

O. Weinreich, Gebet und Wunder. Zwei Abhandlungen zur Religions- und Literaturgeschichte (Einzelausgabe aus *Genethliakon Wilhelm Schmid*. Tüb. Beiträge zur Altertumswissenschaft Heft 5. Stuttgart 1920). Die beiden Abhandlungen, eine kleinere und eine sehr ausgedehnte, verbinden in vorbildlicher Weise die philologische Methode mit der religionsgeschichtl. Forschung. W. sagt dazu mit Recht S. 40: „Religionsgeschichte, die nicht mehr Texte analysiert und philologisch interpretiert, begibt sich des zuverlässigsten Mittels zum historischen Verständnis und verfällt der Gefahr einer uferlosen Vergleichung heterogener Elemente oder vager Spekulation . . .“ I. *Primitiver Gebetsegoismus. Ein Beitrag zu Terenz, Andria* 232 f. behandelt die ἀπο- und ἐπιπομπή eines Übels im Zauber, im Gebets- und feierlichen Hymnenstil. Dabei ergibt sich, daß die Griechen im Gebet das Übel nicht auf Menschen, und wenn doch, dann auf Feinde, die Römer aber es in die friedliche Nachbarschaft lenken. Mehrfach wird auf die Formen des Gebetsstils hingewiesen, bes. S. 15 auf die Feierlichkeit der *euocatio*. [Es hätte auch auf die Psalmen hingewiesen werden können, z. B. Ps. 53, 7.] II. (S. 34—286) *Türöffnung im Wunder-, Prodigien- und Zauberglauben der Antike, des Judentums und Christentums*. Die Einleitung spricht über die Tür in Glauben und Aberglauben, Volksbrauch und Ritus und leitet über zu der Türöffnung, die zunächst als *Das Türwunder vor der Gottheit (Epiphanie)* behandelt wird. Die allgemeine Vorstellung *Adueniente deo omnia, quae in medio sunt, locum dare necesse est* (Lact. Plac. zu Stat. Thebais VII 72) äußert sich hier so, daß eine verschlossene Tür sich vor einem Gott von selbst öffnet. Das wird erläutert zunächst an Homerstellen, von denen *E* 749 = *Θ* 393 von dem Bischof Patrikios auf die Himmelfahrt Christi angewandt wurde. Sehr packend ist die Beschreibung der Kulteiphanie Apollons durch Kallimachos (2. Hymnus) mit der Aufforderung an die Tempeltüren:

αἰτοὶ νῦν κατοχῆες ἀνακλίνεσθε πυλάων,
αὐταὶ δὲ κληίδες ὁ γὰρ θεὸς οὐκ ἐτι μακρήν.

S. 66 über das Erzittern der Erde und andere Zeichen bei der Epiphanie. Im folg. werden Epiphanien der Götter selbst oder des göttlichen Wortes behandelt, bei denen sich das Motiv wiederholt. Gottes Wort ist „nicht leerer Schall und Rauch, sondern wie λόγος einer Substanztialisierung fähig“ (S. 86). S. 88 f. wird ein Götter-Advent (Ovid, Met. XV 634 ff.) besprochen: man beachte den Ausruf:

en deus est, deus est! animis linguisque fauete,
quisquis adest!,

dem bei Kallimachos das ἐκὰς ἐκὰς ὅστις ἀλιτρός entspricht. — Aus Kap. IV *Türöffnung bei Zauber und Gebet* mache ich bes. aufmerksam auf S. 197 ff. *Türöffnung nach einem Gebet (Kult und Mysterium)*. S. 210 Bemerkungen über Gebetsstil, S. 212 über das hl. Schweigen. S. 238 ff. *Türwunder des hl. Basileios* unter Gebeten des Volkes, bes. Ps. 24. Der 2. Teil dieser Abhandlung *Materialien* behandelt u. a. Ps. 24, den W. als ein liturg. Lied auf den Advent Jahves vor den Türen des Tempels betrachtet, in dem die Türen anthropomorph belebt erscheinen, sprechen und „ihre Häupter erheben“. Die *Christiana* enthalten S. 269 ff. einen Anhang, der auch Liturgisches bietet, u. a. das Klopfen an die Kirchtür bei der Palmenprozession, zu dessen richtigerer Erklärung der Aufsatz von Ad. Rücker im Jb. 3 S. 78 ff. beizuziehen gewesen wäre. S. 272 ff. über den *Descensus ad inferos*. [119]

P. Wilh. Schmidt-Festschrift (Wien 1928). Diese von P. Koppers SVD zum 60. Geburtstag (16. II. 1928) W. Schmidts hg. Festschrift mit ihren 76 Beiträgen ist schon äußerlich ein Ausdruck für das weite wissenschaftl. Betätigungsfeld des Jubilars, wie auch für die vielen Anregungen, die er auf angrenzenden Gebieten gegeben hat. Auch die lit. Wissenschaft und Praxis hat reichlichste Anregung von ihm erhalten, einmal durch seine religionswissenschaftlichen Beiträge über Opfer,

Mysterien usw., dann durch sein Eingreifen in die praktische lit. Bewegung; denn die lit. Bewegung in Österreich, die sich so erfolgreich entwickelt hat, geht in ihren ersten Anfängen auf W. Schmidt zurück. — Die 1. Gruppe der Festschrift umfaßt die sprachwissenschaftlichen Beiträge. Schm. ist ja von der Sprachforschung zur Ethnologie gekommen; er gehört nach den Worten Gräbners (S. 61) zu den bedeutendsten Sprachforschern des deutschen Sprachgebietes. Die 2. Gruppe umfaßt Ethnologie und Religionswissenschaft, in denen Schm. ebenfalls führend geworden ist; die 3. umfaßt Prähistorie, Anthropologie, Soziologie usw., Grenzgebiete, die reichste Anregung durch Schm. Forschungen erhalten haben. Wir heben nun aus der großen Zahl der Beiträge jene heraus, die liturgiewiss. Interesse haben.

Fr. Andres, *Buphonia-Opfer und Opfer im Kulte des Xipe-Totec* (S. 175—180). Bei beiden Opfern handelt es sich um Vegetationsbefruchtungsriten magischer Art, durch welche die sterbende und wiederauflebende Gottheit der Saat dargestellt wird. Das Buphoniaopfer, in der Umgebung von Athen alljährlich zur Zeit der Aussaat dargebracht, erregte durch seine Eigenart schon bei den alten griech. Schriftstellern Bedenken. Es geht wohl in die vorgriech. Zeit zurück, wo man nur unblutige Opfer darbrachte, die aus Feldfrüchten bestanden. Diese Kultur hatte mütterrechtliche Züge, wie Kreichgauer SVD nachgewiesen hat (Jahrb. von St. Gabriel 2 [1925] 105—152). Die Hellenen, Nomaden-Viehzüchterstämme, kannten das blutige Opfer; auf sie wäre das Stieropfer bei diesem Kult zurückzuführen. Der Bericht über diesen Kult bei den Schriftstellern läßt die allmähliche Verschmelzung dieser beiden ursprünglich fremden Kulte erkennen. Diese vorgriech. Vegetationsriten stellen nach Fr. Kern [s. Nr. 127] die älteste Wurzel der Mysterienreligionen dar.

A. Gahs, *Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern* (S. 231 bis 268). Als Resultat dieser sehr sorgfältig geführten Untersuchung ergibt sich folgendes: In den um den nördl. Polarkreis liegenden Ländern treten 2 ganz spezialisierte Kulturscheinungen zusammen auf, die auch miteinander verbunden werden: 1. die Idee eines Weltgottes, dessen Name „Universum“ und „Himmel“ bedeutet und von dem sich ein hypostasiertes Attribut „Jagdg Glückspender“ als selbständiges Wesen abtrennt; 2. die Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer von Jagdtieren, die als eine Art Primizialopfer unmittelbar oder mittelbar dem genannten höchsten Wesen dargebracht werden. Sie stellen einen Rest relativer Urkultur dar, was jetzt auch aus der Vorgeschichte bewiesen werden kann. Durch die Entdeckungen in dem Drachenloch ob Vättis im Taminatale (Schweiz) und in der Petershöhle bei Velden (Mittelfranken) sind diese Opfer für das mitteleurop. Prämoustérien bezeugt. Auch noch in anderer Beziehung sind diese Kulturen mit einander verbunden, so daß man mit Recht annehmen darf, daß es sich um ein urkulturelles Primizialopfer handelt, dem höchsten Wesen dargebracht.

M. Gusinde, SVD, *Das Höchste Wesen bei den Selk'nam auf Feuerland* (S. 269 bis 274). Es wird charakterisiert als Eigenpersönlichkeit, reiner Geist. Es wohnt hinter den Sternen in erhabener Einsamkeit, es hat keine Beziehungen zu den Menschen und übrigen Geistern, ist ewig, allwissend und allgegenwärtig, Richter und Rächer menschlicher Handlungen, es ist Schöpfer Himmels und der Erde, wenn es auch die Ausgestaltung den Ahnen überlassen hat. Die Verehrung des höchsten Wesens vollzieht sich ohne komplizierte Äußerungen des religiösen Bewußtseins; keine eigentlichen Kultstätten, kein öffentlicher Gottesdienst, keine besondere Priesterschaft, keine bildliche Darstellung des Gottes. Das ganze Benehmen gegen die Gottheit ist von tiefster Ehrfurcht beherrscht. Dem entspricht es auch, daß man den eigentlichen Gottesnamen wenig gebraucht und dafür Synonyme einsetzt. Gedankenloses Aussprechen des Gottesnamens kommt nicht vor, noch weniger Gotteslästerung. Für Gebet liegt nicht viel Veranlassung vor, weil das höchste Wesen nicht in die Geschehnisse der einzelnen eingreift. Eine Ausnahme macht ein ernster Krankheitsfall, der in Verbindung mit dem höchsten Wesen gebracht wird.

Man betet dann um die Gesundheit des Kindes; erwachsene kranke Personen scheinen nicht um ihre Gesundheit zu beten; man faßt deren Krankheit als Sanktion für einen Fehltritt auf. Es finden sich auch zwei kultische Akte, die man als Opfer auffassen kann, und zwar das eine als Primizialopfer.

M. Schulien SVD, *Opfer und Gebet bei den Atchwabo in Portugiesisch-Ostafrika* (S. 655—676). Der derzeitige Assistent am Museo missionario etnologico am Lateran hat seinen Aufenthalt als Missionar in Moçambique auch zu eingehenden sprachlichen und ethnologischen Forschungen benützt, denen leider die Gefangenschaft bei Eintritt Portugals in den Weltkrieg ein Ende setzte. Hier legt Sch. einen Ausschnitt seiner Forschungsarbeiten vor. Gebet wird den Dämonen, den Seelen und dem höchsten Wesen (Muluga) gegenüber geübt. Ist es bei den beiden ersten Gruppen rein egozentrisch eingestellt, so betet man zu Muluga auch, um ihn zu ehren. Ähnliches gilt bei den Opfermotiven. Ob es sich bei den Dämonen um eigentliche Opfer handelt, ist nicht ausgemacht; es können auch Zauberriten sein. Sch. entdeckte noch kurz vor seiner Gefangensetzung ein Opfer an das höchste Wesen, das als Primizialopfer zu werten ist, wie man es in den Urkulturen sonst auch findet; es scheint sich aus einer früheren Zeit herübergerettet zu haben. An Arten von Opfern fehlt das Sühnopfer und das stellvertretende Opfer; es findet sich Bitt- und Dankopfer und das Opfer, durch das man die Oberhoheit des höchsten Wesens anerkennen will.

P. Maarschalkerweerd OFM, *Über die Akkommodation der Franziskanermissionare an einheimische Sprachen und Gebräuche in Mexiko im 16. Jahrh.* (S. 904—907) zeigt, daß die Franziskanermissionare des 16. Jh. eifrig die Landessprachen studierten, sich in ihrer Lebensweise überhaupt (Nahrung, Wohnung usw.) sehr an die Art der Indianer akkommodierten, so daß ihr armes Leben eine wirksame Predigt für das Evangelium wurde. Beim relig. wie profanen Unterricht arbeitet man viel — der Veranlagung des Volkes entsprechend — mit Bildern und Zeichnungen. Von einer Akkommodation im Baustil kann nicht gesprochen werden; doch machten sich bei Einführung des Renaissancestiles Einflüsse der früheren Ornamentationstechnik geltend. Man war auch bemüht, dem Geschmack der Eingeborenen entgegenzukommen. Altar und Kirchen prangten bei Festen in dem typischen bunten Federschmuck; religiöse Tänze blieben mit Auslassung alles Undezenten bestehen. Am weitgehendsten war die Anpassung an die einheimische Musik. Die Eingeborenen waren sehr innig verbunden mit den uralten Liedern, die in relig. Versammlungen gesungen wurden. Hier mußte Ersatz geschaffen werden. Da weder span. Melodien noch der liturg. Choral dem Geschmack des Volkes genügten, dichtete man für die schönsten einheimischen Melodien christl. Lieder, womit man den gewünschten Erfolg hatte.

J. Thaurén SVD, *Zur Frage der missionarischen Anpassung, unter besonderer Berücksichtigung des Museo missionario etnologico in Rom* (S. 964—68) untersucht kurz die Frage der Akkommodation, die er an anderer Stelle ausführlich behandelt hat (vgl. Jb. 8 Nr. 20), mit Rücksicht auf das Material, das sich in dem unter Leitung W. Schmidts stehenden päpstl. missions-ethnolog. Museum findet. Diese Überschau zeigt, daß das Christentum noch wenig Einfluß auf das Volksganze und das gesamte Kulturleben gewonnen hat. „Wer unter diesem Gesichtspunkte das Museum durchwandert, wird aber auch geradezu erdrückt von der nahezu ungebrochenen Kraft der heidnischen Religionen, vor allem in den Kulturländern Ostasiens, trotz jahrhundertelanger Missionstätigkeit.“ Anpassung an einheimische Kunst hat nur in wenigen Ländern stattgefunden, am erfolgreichsten in Hinterindien, wo man mit Hilfe einheimischer Künstler aus dem altspan. Barock einen eigenen Stil geschaffen hat, der auch in der relig. Kleinkunst wirkungsvoll verwendet wurde. Die Frage der künstlerischen Akkommodation ist aber nicht zu lösen durch rein äußerliche Übernahme einheimischer Formen, sondern nur durch das Verstehen der künstlerischen Perzeption, eine Aufgabe, die endgültig nur durch einheimische christl. Künstler

wird gelöst werden können. Christl. Kunstgewerbe könnte da manche Förderung erfahren trotz Einhaltung aller geltenden kirchl. Vorschriften. R. E. [120]

E. Loeb, *Die Geheimbünde und Stammeseinweihungen bei den Naturvölkern* (Mitteil. der Anthrop. Gesellschaft in Wien 49 [1929] 195—207). 4 Elemente werden als allgemein verbreitet herausgehoben: der Gebrauch des Schwirrholzes, Darstellung und Personifizierung der Geister, Zeremonien von Tod und Auferstehung, Versehen mit einem Stammesmerkmal. Uns interessiert vor allem das Vorkommen der Mysterien bei den Griechen, mit denen das Christentum in Berührung kam. Da die Völker, bei denen diese Zeremonien sich finden, kulturell am tiefsten stehen, ist schwer zu erklären, warum gerade die Griechen eine Art Geheimbund in ihren Mysterien besaßen. „Andrew Lang hat die Tatsache festgestellt, daß das Schwirrholz (ξύμβος) bei den orphischen Myst. der alten Griechen gebraucht wurde. Man hielt es für das Spielzeug des jungen Dionysos. Bei den orph., eleus. Myst. und denen der Isis gab es wahrscheinlich Maskentanzdarbietungen, die Tod und Auferstehung der Schutzgöttin darstellen, wie es ja in gleicher Weise von den ursprünglichen Mythen der Geheimbünde berichtet wird. In bestimmten, wenn auch nicht in allen diesen Kulte unterzogen sich die Kandidaten wahrscheinlich einer sehr symbolischen Form von Tod und Auferstehung. Es scheint jedoch nicht, daß vollkommen klare Berichte dieser Riten bei den griech. Myst. auf uns gekommen sind.“

R. E. [121]

F. Speiser, *Die eleusinischen Mysterien als primitive Initiation* (Zschr. f. Ethnol. 60 [1928] 362—372). Nach einer Analyse der Initiationen in Australien und Melanesien vergleicht Verf. diese mit den eleus. Myst. Wie andere Forscher glaubt er, daß diese in vorgriech. Zeit zurückreichen, wahrscheinlich in eine Hackbaukultur. Die „Eleusinia“ hält er für den ältesten Bestandteil. Es ergeben sich folgende gemeinsame Elemente: Speisetabu auf die betreffende Nahrung, Inverbindung-treten mit den Toten (?), Schrecken und Trösten, Inverbindungsetzen mit der Nahrung und der hinter ihr stehenden Potenz, dramatische Vorführung der betreffenden Mythologie, Einführung in die Beschaffung und Zubereitung der Nahrung, Zauber, um deren Gedeihen zu sichern. Beachtungswert sind die Ausführungen über den Höhepunkt der Myst. und die Natur der Hiera. Im Trinken des Gerstentranks sieht Verf. das Sichinverbindungsetzen mit der der Demeter heiligen Nahrung und mit dieser Göttin selbst. Den übrigen Text der hl. Formel will er von einer rituellen Einführung in den Feldbau verstanden wissen (Parallele bei den Melville-Insulanern). „Darnach wären die Hiera Gegenstände, die mit dem Feldbau direkt zu tun haben, Sicheln und Hacken, viel wahrscheinlicher aber das alte hl. Saatgut, die Ähre, die Materialisation der Demeter.“ Sp. schließt seine Ausführungen, die er selber nicht als abschließend angesehen wissen will: „Die eleus. Myst. sind deutlich als primitive Initiationen erkennbar, über welche sich allerdings spätere Elemente geschoben haben. Sie bezwecken zunächst eine Sicherung der Ernährung, indem sie den Menschen in rituellen Kontakt mit der hinter seiner Nahrung stehenden Potenz (Demeter) bringen. Dadurch verhindern sie eine Beleidigung der Potenz durch einen von der Potenz nicht genehmigten Genuß der Nahrung. Mit der Nahrung geht aber auch Lebenskraft auf den Menschen über, was ihm eine eigene ewige Existenz im Jenseits sichert, und dies erklärt die seelische Erhebung der Mysten.“

R. E. [122]

P. Herrmann, *Altdeutsche Kultgebräuche* (Jena 1928). Mit wissenschaftlicher Genauigkeit (wobei freilich doch vieles unsicher bleibt) stellt das Buch zusammen, was wir über altdeutschen Götterdienst in Gebet und Opfer wissen, und verfolgt bes. auch die Beziehungen zu noch heute lebendigem Volksbrauch. Dabei wird öfters das Verhältnis zu christlicher Liturgie berührt, oder auch der Beitrag, den die altd. Religionsgeschichte zu christl. Riten beigesteuert hat. So S. 15 f. das Minnetrinken zu Ehren der Götter und Verstorbenen, später der Heiligen. S. 21 wird der Frühjahrs-Flurumgang durch eine „heidnische Rückübersetzung einer Verordnung der

Äbtissin Marcsuith vom Kloster Schildesche bei Bielefeld (940)“ rekonstruiert; am Schlusse werden Feuer angezündet und verglimmte Scheite in die Felder gesteckt gegen Hagel und Blitz. Dies und noch mehr das S. 33f. von der Erneuerung des Feuers durch das „Notfeuer“ (*ignis fricatus de ligno; niwan, nūan* „reiben“) Erzählte — auch hier werden die Felder mit brennenden Scheiten beräuchert — erinnert an die Weihe des neuen Feuers am Karsamstag, von dem noch heute in manchen Gegenden brennende Scheite in die Felder gesteckt werden. — S. 40 Speiseopfer für die Seelen an Petri Stuhlfeier (22. II.). — Der Michaelisabend (28. IX.) hieß noch im 8. Jh. in Augsburg *Sisetac* = „Tag der Klagelieder“, vielleicht als Totenfest. — S. 42 ff. die „Zwölf Nächte“; Julfest wohl kaum gemeingerman. Bezeichnung für das große Jahresfest im Mittwinter. — S. 62 die Namengebung binnen 9 Nächten nach der Geburt, „schon in heidnischer Zeit bei allen Germanen mit Wassertauche oder Wasserbeißung verbunden“. — S. 64 am Tage vor der Hochzeit Brautbad. — S. 69 Totenkult; am 9. Tage Opfer und Totenmahl, zu dem die Toten eingeladen wurden. [123]

F. R. Schröder, *Altgermanische Kulturprobleme* (Trübners philol. Bibl. Bd. 11. Berl.-Lpz. 1929). Die Betrachtungen zeigen, wie schon die altgerman. Zeiten auf den verschiedensten Gebieten des kulturellen und geistigen Lebens entscheidende Einwirkungen vom Orient und von der Antike empfangen haben. Es sind hochinteressante und in ihrer Bedeutsamkeit durchaus beachtenswerte Ergebnisse und Andeutungen, die in diesem Bande auftauchen. Hier können sie nicht im einzelnen angeführt, noch kann untersucht werden, ob sie überall stichhaltig sind. Für die Liturgiegesch. bedeutsam aber ist manche allgemeine oder spezielle Erkenntnis, die uns dieses Buch vermittelt. So etwa S. 70, wo von einem hohen Maß hellenistisch-römischer Allgemeinbildung im Rheinland des 2./3. Jh. gesprochen wird — mit dieser hellenist. Bildung muß auch das Mysterium des Hellenismus dort gewesen sein und hat vielleicht die Germanen lange vorher mit dem Mysterium als solchem vertraut gemacht, ehe das christliche Mysterium zu ihnen kam. S. 71 wird der zweite Merseburger Zauberspruch als eine Nachbildung entsprechender christlicher Sagen in noch heidnisch-germanischer Zeit erklärt „und hierher wird auch der tiefsinnige, dunkle Mythos der eddischen Hávamál von Odins Selbstopferung am Weltenbaum gehören; 9 Nächte hat er dort gehangen, kündet den Gott, verwundet vom Speer, geweiht dem Odin, er selber sich selbst“. Man muß hier an christl. Ursprung denken und den Mythos als eine Germanisierung von Christi Kreuzestod und dem Speerstich des Longinus zu betrachten haben, wenn auch die Vorstellung des Sühneopfers dem nordischen Mythos fehlt.“ S. 72: Der Thormythos auf der Grabplatte von Gosforth in Cumberland ist eine Gleichung für Christus und Leviathan (vgl. G. Zelliger, Hist. Jb. d. Görr. 45 (1925) 161 ff.; über die Darstellung christlicher Gedanken durch heidnische Motive vgl. mein *Wandern und Sehen* [oben Nr. 24] S. 230 f.). Ob die S. 73 zitierte Stelle aus Gregor v. Tours V, 43 (*non esse noxium, si inter gentilium aras et Dei ecclesiam qui transiens utramque veneretur*) als eigentlicher innerlicher Synkretismus bezeichnet werden kann, mag freilich fraglich bleiben. Dagegen scheint mir auch für die Zwecke der Kult- und Liturgiegeschichte sehr wichtig die Übernahme gnostischer Ideen durch die Germanen (S. 77), die nordische Gnosis der Völuspá (S. 78 f.) und die Aion-Vorstellung im Grimmismál (S. 80 ff.), die mit der zarathustrischen, mandäischen und apokalyptischen Aion-Vorstellung verglichen wird. Die „Einherjer“ wären Regenten der einzelnen Jahre eines Aion; *ein-heri* = jemand, der ein einziger und eine Menge ist = *ἐν καὶ πᾶν* = Aion. Anregend sind auch noch die Nebeneinanderstellungen von Mithra — Geindall, der nordischen und der mithrischen Trinität, der nordischen (Gylfaginning-) Kosmogonie und der manichäischen Tradition u. a. — Störend wirkt S. 92/3 die falsche Form für Origenes! A. M. [124]

F. R. Schröder, *Neuere Forschungen zur germanischen Altertumskunde und Religionsgeschichte III (nebst einer Abwehr gegen G. Neckel)* (Germ.-rom. Monat-

schr. 17 [1929] 401—420). Dieser wertvolle Bericht nimmt vor allem Bezug auf die Religion der Germanen und ist an einigen Stellen auch für uns von bes. Wichtigkeit (so etwa bei der Frage der auf agrarische Riten zurückgehenden Felsbilder im südl. Skandinavien [S. 401], S. 408 f. die christl. Schiffswagenumfahrt als Fortsetzung des altgerm. Nerthuskultes, S. 409 die altgermanischen Jünglingsweihen und Männerbünde, S. 419 f. über Mithras- und Isiskult).

A. M. [125]

E. A. Philippson, *Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen* (Kölner anglist. Arbeiten 4. Lpz. 1929). Die umfangreiche und höchst genaue Arbeit will den Glauben der Angeln und Sachsen vor und nach der Eroberung Britanniens darstellen. „Möglichst alle wichtigen Zeugnisse und Quellen für die sog. höhere Mythologie werden berücksichtigt, denn sie enthalten die unterscheidenden Merkmale der germanischen Stammesreligionen, Naturdienst und Zauberverwesen werden kürzer charakterisiert.“ Für uns kann das Buch deswegen von besonderer Bedeutung sein, weil es für das Volk der Angelsachsen im Speziellen die gleichen Probleme behandelt, wie etwa die Arbeit von Boudriot (Jb. 8 Nr. 123) für das Germanentum im allgemeinen: nur daß Ph. viel genauer und eingehender sich mit den einzelnen Erscheinungen beschäftigen kann. Wir müssen hier besonders verweisen auf die Abschnitte *Vegetationsriten* und *Vegetationsdämonen* (S. 93 f.), auf XIV: *Der Kult* (bes. *Gebet und Opfer in der an. Sprache, Kultische Feste* S. 193 ff.). Vgl. z. B. S. 193. „Als besondere Vorbereitung zum Gebet und Kult war wohl das Fasten anzusehen, was auch den Heiden zuzusprechen ist . . . und das Vigilienhalten in bestimmten Nächten.“ Im Poen. Ps.-Egb. IV 19: *Si quis exerceat . . . vigiliis suas ad fontem aliquem vel ad aliam quamcumque creaturam*. Ps. Theod. XXXVIII, 10: *Vigilias vero in nocte dominica aut in natale Sanctorum in nullo alio loco nisi in ecclesia observare debent; ibique devota mente cum candelis orationibusque vacare convenit*. War es hier nicht Platz, auf die christlichen Vigilien hinzuweisen? — Solche Stellen gibt es sehr viele in dem lehrreichen und außerordentlich sorgsamem Buch.

A. M. [126]

F. Kern, *Die Welt, wherein die Griechen traten* (Anthropos 24 [1929] 167—219). K. will vom völkerkundlich-kulturgegesch. Standpunkte aus Licht bringen in das so schwierige Problem der Entstehung der Mysterienkulte. Die letzten Wurzeln reichen in den pflanzerisch-mutterrechtlichen Kulturkreis. Im Gebiete der europäischen Rassen hat eine Sonderentwicklung stattgefunden, die ihre beste Erklärung findet in dem Einfluß des Wechsels der Jahreszeiten, als diese Kultur aus ihrem tropischen Entstehungsgebiet sich in rauhere Gegenden ausbreitete. In der europ. Späteiszeit finden sich sehr häufig die bildlichen Überreste einer mütterlichen Ahnin. Daß dieser eiszeitlich-europäide Frauengeist mit einem Fruchtbarkeitskult zusammenhängt, wird allgemein angenommen. Daraus entwickelte sich die Jahreszeitenreligion aus dem oben angegebenen Grunde. An die Seite der Magna Mater trat schon, wie es scheint, in der Urform ein männlicher Trabant. Der eigentliche Gefährte der Göttin ist ein leidender, sterbender und wiederauferstehender Gott, der erst dem Jahreszeitenlauf seine dramatische Gestalt und kultische Entfaltung gibt. Der Jahreskreislauf in Schwäche und Stärke des Gottes ist das Urmysterium. Die zweite Seite des Mysteriums, die Teilhabe am Gott zur Sicherung des Jenseits, beruht letzten Endes auf der engen Verbindung des Vegetations- und Totengeistglaubens, die Grundbestandteil der pflanzerischen Kultur ist und im Mysterienkult eine eigene Prägung empfangt. Die zeitweiligen Schwächeerscheinungen und die Erholung des Gottes fallen nicht nur mit dem Welken und Aufblühen der Vegetation zusammen; auch der seinem Tode entgegenbangende Mensch möchte gern teilhaben an der neuen Herrlichkeit des menschlich leidenden, aber göttlich triumphierenden Überwesens. Es kommt also alles darauf an, daß man an dem Schicksal des leidenden und auferstandenen Gottes teilnehme, um nach dem Tode sein eigenes Schicksal für das Jenseits zu sichern. Dort, wo der Mysterienglaube vermutlich am ältesten ist, in Kleinasien, gehört zu seinem Wesen die greifbare Teilnahme des Mysten an

seinem Gott. Die südlichen Europäiden, vornehmlich die Taurier, erscheinen zu Beginn der geschichtl. Zeit als die Hauptträger der Mysterienreligion; sicher seit dem 3., vielleicht schon seit dem 4. Jahrh. hat sich aus dem taurischen Gebiet die Mysterienfrömmigkeit in die Welt hinaus verbreitet. Der Osiris der Ägypter ist z. B. nichts anderes als der aus dem taurischen Kulturgebiet nach Ägypten übergewanderte Vegetations- oder Mysteriengott — zum Totengott erhöht; ihrem Einfluß ist auch zuzuweisen das Zurückgehen der stofflichen Sicherungen für das Jenseits in Mesopotamien und Ägypten (Pyramiden!). „Jedenfalls berechtigen die archäolog. Funde durchaus, mindestens den Hauptbestandteil des europ. Mysterienwesens dem breiten Einstrom taur. Glaubens zuzuweisen. Vor allem aber wurde Kreta ein Hauptherd des Mysterienglaubens. Etwa von 1600 v. Chr. an finden wir in der kret. Kunst so oft die Hauptmomente des Mysterienglaubens dargestellt, daß an einem offiziellen Vorrang des Kultus nicht gezweifelt werden kann.“ Den Indogermanen war der Mysterienkult, den sie bei der Eroberung Griechenlands vorfanden, fremd. Sie widerstrebten auch zuerst einer Verschmelzung ihrer angestammten Religion mit der der unterworfenen Karer. Jedoch unterdrückten sie die Religion nicht; allmählich vermischten sich doch die beiden Religionen, so daß der Mysterienglaube mit der Zeit ganz hellenisiert wurde, wodurch er natürlich manche Umwandlung erfuhr. — Vor der Mitte des 1. Jahrh. wurde auch Griechenland von jener mächtigen Weltbewegung erfaßt, die man als Versittlichungs- oder Erlösungskultur bezeichnet. Es erhielt die neue Lehre über Iran von den Indern, wo diese Lehre ganz unter dem Zeichen der Seelenwanderungsdoktrin stand. Diese Lehre war den Griechen fremd und ergriff zunächst nur einen kleineren Kreis. Mehr Einfluß gewann sie, als sie in Verbindung mit der Mysterienreligion trat, der sie bei Betonung ihrer sittl. Werte zunächst wesensfremd war. Anknüpfungspunkte fanden sich bei den Myst. in der Annahme der Verschiedenheit des Jenseitslosen bei Gläubigen und Nichtgläubigen und in den Reinigungsvorschriften, die allerdings wesentlich kultisch-magisch aufgefaßt wurden. Der Erlösungsglaube hinwiederum füllte mit dogmat. Klarheit eine Lücke aus, die die taurischen Unklarheiten über die sittl. Maßstäbe und Urteile des Totengerichtes gelassen hatten. „So kam unter dem Antrieb der Versittlichungs- und Erlösungswege jene Reform der Mysterienfrömmigkeit zustande, die im Zeichen der orphischen Lehre weitere Kreise ergriff. Der sagenhafte Gründer Orpheus ist eine Abzweigung des Mysteriengottes, insonderheit des damals bei den Griechen lebensvollsten, des Dionysos. Orpheus selbst ist nicht eigentlicher Gott geworden, der eigentliche Gott blieb Dionysos, der aber als Herr des Erlösungsmysteriums den Namen Lyseus erhielt.“

R. E. [127]

F. Schwenn, *Gebet und Opfer. Studium zum griechischen Kultus* (Religionswiss. Bibl. Heft 8. Heidelberg 1927). Mit Hilfe der relig. Tradition will dieses Buch, soweit es möglich ist, aus den erstarrten Formen auf den Lebensprozeß zurückzuschließen, das relig. Urerlebnis auffinden und an zwei Beispielen der griech. Religion, an Gebet und Opfer, die Umformung darlegen, die die primitive Religion durch den griech. Geist erfahren hat. Über die Auffassung des Verf. vom Entstehen des Gottesglaubens aus rein inneren Erlebnissen (man lese z. B. S. 80: „Da der primitive Mensch die Wirklichkeit nach seinen Gedanken gestaltete, konnte er bei einem lebhaft gefühlten und lebhaft ausgedrückten Affekt zu dem Glauben kommen, sein Wunsch schaffe das Geschehen nach seinem Willen: der durch Laut- oder Gebärdensprache bezeichnete Wunsch gewann damit häufig die Bedeutung eines Zauberspruches. Aber auch die ursprüngliche Art des Affektausdruckes, der einen Wunsch an ein belebtes Wesen enthielt, blieb bewahrt; nur die belebten Wesen stiegen dabei allmählich in eine höhere Rangklasse auf und wurden zu Dämonen und Göttern), die daraus hervorgehende Auffassung der Magie usw. wird man öfters anderer Meinung sein und trotzdem aus seinen sorgsamsten Untersuchungen vieles auch für die christl. Liturgiegesch. lernen. S. 26: Erste Verwendung des Relativsatzes als Umschreibung des Kultnamens in einem griech. Gebet Ilias I (Rachegebet

des Chryses). S. 30 A. 62 Grundbedeutung von *εὔχομαι* ist „feierliches Sprechen“. — Gebet durch Begleithandlung verstärkt. S. 37: Zustimmung der Umstehenden zum Gebet durch *εἴη γάρ* oder einen andern Refrain. S. 38—41: *ὀλολύζειν* als Notschrei im Kult. S. 54 f.: Dreigliederung im Gebete, indem neben Anruf und Bitte eine Begründung des Gebetes (Hinweis auf Leistungen des Menschen oder früheren Beistand der Gottheit) eingefügt wird. S. 85: Verhüllung der rechten Hand beim Opfer an die Fides zum Zeichen der Verpflichtung [zu vergleichen die mancherorts übliche Verhüllung der Hand der Eheschließenden durch die Stola des Priesters?]. S. 97 f.: Hahn, Taube im Kult. S. 119: Blut als göttliche Kraft. S. 126: Wein als Ersatz für Blut. S. 128: Reinheit beim Opfer. [128]

Die homerischen Götterhymnen verdeutscht von **Thassilo von Scheffer** (Jena 1927). Diese liturgischen Lieder, die vom Entstehen des Kultes berichten oder Gebete darstellen, haben hier eine vortreffliche Verdeutschung erfahren, die ihren poetischen Wert gut hervortreten läßt. Der wohl schönste Hymnus, der auf Demeter, erzählt den Ursprung der eleusinischen Mysterien. [128a]

Orpheus. Altgriechische Mysteriengesänge. Aus dem Urtext übertragen und erläutert von **J. O. Plassmann** (Jena 1928). Pl. nat im Gegensatz zu Th. v. Sch. den Hexameter nicht beibehalten, sondern aus deutschem Sprachempfinden heraus neue Formen gesucht. Die Einleitung handelt über den orphischen Kult und die antiken Mysterien. [128b]

C. Cessi, *Culto dionisiaco o culto eroico?* (Convivium. Rivista di lettere filosofia e storia 1 [1929] 54—74). Nach Aristoteles hätte die Tragödie ihren Ursprung im Dithyrambos, dem hl. Gesange an Dionysos, sie habe ihren Namen von Bock (Tragos), der dem Dionysos geopfert wurde. Das trag. Drama, welches das Leiden eines Heros darstellt und bei den Zuschauern das Pathos hervorruft, hat zum Zweck die Katharsis, während das satyr. Drama, bei welchem die Satyrn, die Begleiter des Dionysos, aktiven Anteil nehmen, mehr die heitere Seite des Lebens zeigt. Diese Erklärung des Aristoteles hat volle Berechtigung für die Tragödie, wie sie sich von Aischylos an entwickelt hat; ursprünglich aber hatte die Tragödie nichts mit Dionysos zu tun, daher das Wort: *οὐδὲν πρὸς Διόνυσον*. Bei allen Völkern leiten sich die ersten künstlerischen Formen von religiösen Funktionen her: so war es auch im Hellas der Fall. Auch die Hellenen fühlten den Alldruck des zukünftigen Lebens, den Schrecken des Jenseits; aber bei ihrem Wirklichkeitssinn nahm der Totenkult einen ganz eigenen Charakter an und äußerte sich in Funktionen, durch welche der Tote im Geiste der Lebenden selbst wieder Leben annahm. Die Darstellungen, die Tänze, die symbolischen Maskeraden bildeten für sie eine Wirklichkeit. Wenn es sich um das materielle Wohl der Polis handelte, rief man viel mehr als die Götter die Geister der großen Dahingeschiedenen an, welche die Leiden dieses irdischen Lebens gekannt hatten und deshalb ihre Schwere lindern konnten. So entstanden die Feste der Heroen, der Beschützer der Polis. Die hl. Funktion, aufgefaßt als religiöse und bürgerliche Pflicht, wird Schule des moralischen und politischen Lebens; durch sie werden die hl. Traditionen festgehalten, die tief im Herzen des Volkes wurzeln. Kleisthenes von Sikyon räumte dem Dionysos im hl. Drama in den Chorgesängen einen Platz ein. So beginnt die Handlung der Skênê (Bühne) sich zu unterscheiden von der der Orchestra. Der ursprüngliche Altar auf der Bühne ist dem Heros geweiht; für Dionysos wird ein anderer Altar errichtet, wo der Chor seine Gesänge ausführt. Allmählich wird die Tragödie profaniert, der Heroenaltar der Bühne verliert seine Bedeutung; bleibt nur mehr die Thymele des Dionysos in der Orchestra. Das trag. Drama enthält ursprünglich folgende Elemente: Der Priester schildert die herrlichen Taten des Heros, seine Leiden (*πάθος*), seine Katastrophe und ruft seinen Geist an; der Chor nimmt teil an der hl. Funktion mit Gesang (Akklationen, Lobeshymnen, Gebet) und Tanz; die hl. Handlung erreicht ihren Höhepunkt im Opfer des dem Heros geweihten Tieres, des Bockes. Der Gesang war anfangs lyrisch, denn das Gebet des Priesters, das den Gesang einleitete,

war lyrisch. Nach und nach nahm das Gebet erzählende Form und damit das trochäische Metrum an. Je mehr die Handlung zur Wirklichkeit wird, desto mehr wählt sie den jambischen Trimeter. Das Volk nahm an der Funktion teil, nicht um sich zu unterhalten, sondern um einer Pflicht zu genügen; es suchte nicht Neuheit und Überraschung, sondern folgte aufmerksam dem hl. Ritus. Das den Hellenen angeborene Kunstgefühl gestaltete den Ritus künstlerisch aus; aber die Kunst konnte und durfte das Wesen der hl. Funktion nicht berühren. Jedes Land hatte eigene Heroen, die Riten waren ähnlich, wenngleich Veränderungen unterworfen. Aber die Tragödie blieb stets eine religiöse Funktion, welche den Zweck hatte, die Seele zu stärken und zu reinigen; deshalb trug der Staat Sorge für die Feier, die verpflichtend war für alle, die der Polis angehörten. Als religiöse Funktion behielt die Tragödie ihren ursprünglichen Charakter in den Chorgesängen bei, deren Sprache ein archaisches Gepräge hat mit hellen vollen Vokalen, wie sie allen alten Sprachen eigentümlich sind. Im Ritus zu Ehren der Toten opferte man einen Bock (Tragos); dieser galt als Symbol des Toten, wer von seinem Fleische aß, ging die innigste Verbindung mit dem Heros ein; das war der höchste Grad der Reinigung und Vervollkommnung. So versteht man es, daß der Gesang zu Ehren des Heros Bocksgesang (Tragödie) genannt werden konnte; so begreift es sich auch, daß die Chorsänger sich in die Felle des Tieres kleideten und so dem Anscheine nach τράγοι wurden, wie sie ἵπποι waren an den Festen des Poseidon, wie die Priesterinnen der Artemis Brauronia ἄρκτοι wurden, die Priesterinnen von Dodona πέλειαι (Tauben), die der Demeter μέλιτται. Die Maskeraden, die den Tanzfesten der Urvölker eigentümlich sind, haben ihr Gegenstück auch in Hellas; aber hier hat die Verkleidung der Chorsänger einen tiefen moralischen Sinn. Zur Zeit des Aristoteles war die Tragödie in den Kreis der dionysischen Feste eingetreten; aber der alte Geist war noch nicht ganz erstickt; in Athen wie in Sikyon stand auf der Bühne der Heros; die Zuschauer folgten seinem πάθος und erfuhren dessen reinigenden Einfluß (κάθαρσις): Dionysos stand in der Orchestra bei der Thymele, oft als untätiger Zuschauer bei Aufführungen, die ihm zu gelten schienen.

H. H. [129]

E. Wüst, *Psychostasie* (B. Bl. f. d. Gymnasialschulw. 65 [1929] 201—211). Nach Homer und Aischylos finden wir eine Seelenwägung bei Aristophanes („Frösche“), die offenbar die Karikatur einer eleusinischen Mysterienhandlung ist („Form und Formel gehen auf El. zurück.“ Radermacher), wobei zugleich die Ansicht vertreten wird, daß die eleus. Myst. in enger Beziehung zum ägypt. Totenkult stehen. Den Mysten von El. müssen bestimmte Vorstellungen über das Totengericht mitgegeben worden sein. Ein Beweis für das Vorkommen der Seelenwägung in den cl. Myst. ist vielleicht (S. 208) zu finden in dem Ausdruck des Klemens von Alex. (*Protr.* 2 p. 13 Stählin) καρδιονλίται; von hier aus fiel auch, meint W., auf Platons (*Gorgias* c. 29 (523 A) ein neues Licht, wo Pl. vorsichtig über eine Einrichtung der Eleusinien spreche. — Für die Psychostasie außerhalb Griechenlands beschränkt sich W. auf skizzenhafte Andeutungen, auch bei den Christen, wo vor allem die Ps. in Verbindung mit dem hl. Michael in Betracht käme; seine Gestalt würde aber zum rätselhaften Totenoffertorium überleiten.

A. M. [130]

J. R. Mérida u. M. Macías, *Excavaciones de Mérida* (Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades. Memoria n. 98. Madrid 1929). Bei den Grabungen zu Mérida 1926/7 wurde ein bedeutsames heidnisches Grab entdeckt. Ziegelbau, rechteckig, 83 × 42 × 46 cm. In dem Marmordeckel ist ein Loch, und daran eine 297 mm lange und 75 mm breite Tonröhre, durch die wahrscheinlich die Libationen zu dem Toten gelangen sollten, wie es in afrikan. Gräbern, auch christl., der Fall ist. Im Innern hatte das Grab einen Glasteller, einige Tongefäße und ein Stück Bronze.

J. V. [131]

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens hg. unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von Hanns Bächtold-Stäubli Bd. I A—B (Berlin-Leipzig 1927). Bd. II C—F (ebd.

1929/30). Das großangelegte Werk gehört zu den vom Verband deutscher Vereine für Volkskunde hg. Handwörterbüchern zur deutschen Volkskunde, Abteil. I Aberglaube und erscheint im Verlag W. de Gruyter & Co., Berlin. Die 2 ersten Bde sind vollständig. Das ganze Werk soll in etwa 2500 Stichwörtern das heute bekannte Material des deutschen Aberglaubens hauptsächlich des 19. u. 20. Jh. zusammenfassen und außerdem, soweit möglich, Ursprung und Bedeutung des einzelnen Aberglaubens darlegen. Der Begriff des A. wurde, wie das Vorwort mitteilt, möglichst weit gefaßt: Feste und Bräuche, die auf alte Kulte zurückgehen, volksmedizinische Anweisungen, Sagen sind miteinbezogen worden. Der Artikel *Aberglaube* von Hoffmann-Krayer entscheidet sich für folg. Definition: „A. ist der Glaube an die Wirkung und Wahrnehmung naturgesetzlich unerklärter Kräfte, soweit diese nicht in der Religionslehre selbst begründet sind“ und kennt 2 verschiedene Stellungen gegenüber dem A., die kirchliche und die rationalistische, die beide von der Volkskunde als Wissenschaft fernzuhalten seien (verzichtet man damit aber nicht auf eine letzte Erklärung der so rätselhaften Erscheinungen?). Bei den häufigen Beziehungen zwischen Kult und A. (wobei der Kult nicht selten für abergläubische Zwecke mißbraucht wurde, andererseits er aber auch manche Äußerungen uralter Religion, die uns nur noch im A. erhalten sind, benutzte und veredelte) ist die Bedeutung dieses Lexikons für die Liturgiewissenschaft groß, besonders da die einzelnen Artikel reiche Literaturnachweise bringen. Naturgemäß sind nicht alle Artikel gleichwertig, auch können manche Ergänzungen gebracht werden. Wir geben im folg. einige bescheidene Beiträge (die teilweise von A. M. stammen): Bd. I Sp. 42 *Abendmahl*. Der Satz „Das eine ist sicher: es wurde von Jesus nicht als Sakrament gestiftet . . .“ ist keineswegs sicher; der Art. enthält auch sonst manche Ungenauigkeiten. Bei der „Aufbewahrung der Hostie“ hätten in einem Lexikon des Abergl. notwendig die sich gerade an die Aufbewahrung knüpfenden Hostienlegenden erwähnt werden müssen; zum Zauber mit der Hostie die Stellen bei Franz, die in unserm Aufsatz *Liturgie und Geist der Gotik* (Jb. 6 S. 68 ff.) angeführt wurden. Caesarius v. Heisterbach u. a. sind nicht genug ausgeschöpft. — Zu 96: Eine interessante Nebenform des Abracadabra s. B. Bl. f. d. Gymnasialschulw. 60 (1929) 348. — Zu 178: Zum Adler fehlt zunächst die Beziehung zur liturg. Symbolik; sein Auftreten in der histor. Prophetie der Reformationszeit und später s. Hist. Jb. d. Görresges. 41 (1921) 282 (Joh. Carion!) und B. Bl. f. d. Gymnasialschulw. 60 (1924) 349 f. — Zu 206: Der Affe in der ma. Symbolik vgl. auch das Hauptportal in Biburg (Bayern), wo die *Kunstdenkmäler des Kgr. Bayern Niederb.* VII S. 102 dieses Symbol nicht erwähnen oder falsch deuten. Im Zusammenhang dieses Portals gewinnt das Symbol des A. aber eine bes. Bedeutung. — Zu 207: *Afra*, die neuere Literatur fehlt fast ganz; vgl. jetzt Bigelmair im *Lex. f. Th. u. Kirche* I. — Zu 209: Der Grund, weshalb Agatha Brotheilige ist (Verwechslung der auf dem Teller liegenden Brüste mit Broten), wird nicht angegeben. — Zu 211: Über die Grabschrift der hl. Agatha, die sich auch auf Glocken und Häusern findet, s. Jb. 8 Nr. 236. — Zu 213: Man vermißt das in der Volkskunde so häufige *ἄγιος ὁ θεός* usw.; es kann vielleicht unter *Trishagion* nachgeholt werden. Vgl. auch Nr. 132a. — Zu 240: fehlt Hinweis auf Künstle, *Ikonographie*, ebenso 503 ff. bei Antonius, 863 bei Balthasar. — Zu 325: Altartuch im Abergl. s. Nr. 132. — Zu 350 *Alto* vgl. M. Huber, *Der hl. A. und seine Klosterstiftung Altomünster* (Wiss. Festg. z. 1200j. Jubil. des hl. Korbinian [1924] 209 ff.). — Zu 448 *Hl. Anna* fehlt sehr viel neuere, volkskundlich wichtige Literatur, auch solche, die vor 1927 erschienen ist; bes. auch über das Trinubium. — Zu 551 *Apollonia* vgl. Jb. 1 Nr. 349. — Zu 584 ff. *Arme Seelen* fehlt ein Hinweis auf das volkskundlich so wichtige, interessante und ursprüngliche *Refrigerium damnatorum*, das unter keinen Umständen hätte wegbleiben dürfen, da sich gerade hierbei das Volkstümliche gegen das Dogmatische wendet. — 850 muß es heißen statt Aichbach: Aichach. — Zu 1040 ist bei der Literatur nachzutragen: H. Cornell, *Neue For-*

schungen zur Geschichte des St. Benediktuskreuzes (Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Benediktinerord. 42 N. F. 11 [1923/24] 1—9). — Zu 1310 *Bilwis* vgl. die zahlreichen Erörterungen in den *Deutschen Gauen*, vor allem von J. Scheidl. — Zu 1225 f. vgl. etwa noch die Beispiele Jb. 4 Nr. 306. — Zu 1354 ff.: Das Wegblasen der Dämonen schon in der *Apost. Überl.* Hippolyts p. 118 ff. Hauler. — Zu 1364: Beim Blasiussegen wäre auch die Verwendung der brennenden Kerzen zu nennen gewesen und deren wahrscheinlicher Zusammenhang mit der Kerzenprozession des 2. Il., die auf eine altröm. Prozession mit Fackeln zur Vertreibung der Dämonen zurückgeht. — Zu 1440: Die Literatur über Hostienblutwunder ist sehr mangelhaft (vgl. unten Nr. 325). — Zu 1494 ff. Der Brandsegen wurde auch mit der Hostie gern gegeben, ein Stück Hostienzaubers (vgl. Ad. Franz!). Noch am Ende des 19. Jh. hat zu Cham im Bayr. Wald ein Geistlicher eine konsekrierte Hostie in den Stadtbrand geworfen. — Zu Bd. II Sp. 1: C M B vgl. Jb. 4 Nr. 447 mit Anm. 4. — Zu 10 ff. *Caesarius v. H.* vgl. Beitz, *C. v. H. und die Kunst*; die Hostienwunder sind doch viel zahlreicher, als S. 15 angegeben ist. — Zu 58: Wo ist die Salbung des Täuflings an 7 Körperstellen mit Chrisam angeordnet? — Zu 59 ff.: Die Aufstellungen über *Christentum und Abergl.* sind teilweise recht schief. — 86 vermißt man das in der Volkskunde so häufige *Christus vincit* usw. — Zu 88 Göttin *Cisa*: sagenhafter, volkstümlicher Zusammenhang mit Augsburg, vgl. Jb. 5 Nr. 370 Anm. 1. — Zu 101 ff. *confarreatio* vgl. die Arbeiten von Freisen über die Eheschließungsgebräuche in den verschiedenen Ländern. — Zu 112 *Cyriacus* und der Drache vgl. das Cyriacusgebet, behandelt u. a. von R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium* (1921) 77 ff. — Zu 377: Zu den Drachenkämpfen in Altenstadt vgl. (sehr wichtig) A. Stuhlfauth, *Peiting und Schongau (Altenstadt) unter den Welfen (1050—1200)* (Altbayr. Mschr. 15 [1920] 51 ff.) und R. Wiebel, *Das Schottentor*; eine beachtenswerte Deutung des Drachenkampfs an der Freisinger Bestiensäule jetzt Frigisinga 6 (1929) 251. — Zu 432: Zur volkstüml. Bedeutung der Dreieinigkeit vgl. Jostes, *Sonnenwende*. — Zu 448 *Dreikönige*: Die Idee des Epiphaniestes ist nicht genügend klargelegt; unrichtig ist es auch, daß in der röm. Kirche früher am Vorabend des Festes die Weihe des Taufwassers stattgefunden habe. — Zu 664 *Eid*: Das Schwören beim Barte auch in die Symbolik eingedrungen; vgl. R. Wiebel (s. zu 377) 44 u. ö. — Zu 807: Zu der angeblichen Zeugung aus dem Pneuma bei Philon vgl. B. Bl. f. d. Gymnasialschulw. 60 (1924) 364—372. — Zu 1108 ff. *Externsteine* vgl. das freilich sehr anfechtbare Buch von Teudt, s. Jb. 8 Nr. 124a. — Zu 1244: Der Aschermittwoch ist nicht von Anfang an der Beginn der Fastenzeit gewesen. — Zu 1528: Das Symbol des Fisches = Christus ist nicht jüdischen Ursprungs. — Der Artikel *Frau, Weib* (1732 ff.) gibt ein ganz falsches Bild von der german. und christl. Frauenauffassung. [132]

O. Schell, *Beiträge zum Volksglauben im Bergischen* (Elberfeld 1929). Der Band sammelt die z. T. schon gedruckten und in verschiedenen Zeitschriften zerstreuten Arbeiten des Verf. zur bergischen relig. Volkskunde, die ein reiches Material enthalten und zu sichten und zu erklären versuchen. Die Beziehungen zur Liturgiegeschichte sind entweder mittelbar, insofern gewisse Grundgedanken und Symbole der volkstümlichen Frömmigkeit auch in der Liturgie vorkommen, oder unmittelbar, insofern Volksbräuche mit liturg. Festen und Feiern in Verbindung gesetzt wurden. Die hl. Gertrud hütet in der ersten Nacht nach dem Tode die Seelen; deshalb ist die Maus oder Ratte ihr Attribut. In der Matthiasnacht wandern die Geister der im folg. Jahre Sterbenden zum Kirchhof hinaus (S. 7). Füße des Toten nach Osten gerichtet (S. 10). Michael als Seelenführer (S. 24). Übergang der Manenverehrung auf die Lokalheiligen (S. 26 f.). Geisterkirchen und Geistermessen, bes. an Weihn. und Allerseelen (S. 28 ff.). Heiligenverehrung im berg. Volke, mit einer Liste der wichtigsten Kirchenpatrone; weitere Reihen ergeben die Hauptfeste, die Zinstage, der Wetterkalender, die Legenden; ferner Nachwirkung in der bildenden Kunst, in der Heilkunde (bei der Auswahl der Krankheitsschützer spielen die

Namen oder symbolischen Beigaben eine große Rolle). Verehrung eines bestimmten Apostels durch die „Apostelwahl“ aus 12 Kerzen, die der Priester weihte und auf den Altar legte. Wallfahrten und dabei übliche Opfer. Stammes-, Ortsheilige, apokryphe Hl. Änderung des Wirkungskreises des Hl.: Der hl. Laurentius, ursprünglich der Patron der Köche und Kuchenbäcker (wegen seines Martyriums auf dem Rost), wurde seit dem Sieg über die Ungarn am 10. VIII. 955 zu einem siegverleihenden Hl. Im Bergischen Vorliebe für die reitenden Hl. (S. 33 ff.). Baumkult (Heiligenbilder in Bäumen) (S. 44 ff.). Zaubersprüche: Altartuch gegen Feuer verwandt; Geisterbeschwörung durch Gebete [darin unverstandene liturg. Formeln; z. B. *ischirus athanatos ymas* aus der Karfreitagslit., das vorausgehende *Elias* ist also wohl = *eleison*; im folg. u. a.: *sother Emanuel sabath adonay om! om! om! fiat! fiat! fiat!* Es klingt wie Reste aus hellenist. Zaubern] (S. 51 ff.). Speichel heilend, zeugend, unheilbannend (S. 66 f. und 117 ff.). Salz, heilig (S. 76 f.). Beerdigung am 3. Tage, Totenschmaus usw. (S. 80 f.). Osterfeuer (S. 115 f.). Quellenverehrung (S. 121). Hahn als Schicksalsvogel, auf dem Kirchturm (S. 131). Mittagsteufel, Johannesfeuer auf dem Höhepunkt des Jahres, Zauben der Mittagssonne am 2. II., Mitternachtszauber (S. 136 ff.). Sonnenverehrung, Tanz der Sonne am Ostermorgen, Sonnenkult am Johannestag, Johannisbad, Joh.-zauber, Joh.-tanz usw. (S. 189 ff.). Feuerverehrung, bei Taufe, Hochzeit, Tod; an Ostern, Joh.-tag, St. Martin; bei den feierl. Gelegenheiten darf nur neuerzeugtes F. verwendet werden usw. (S. 200 ff.). — Diese kurzen Hinweise mögen auf den reichen Inhalt des Buches aufmerksam machen. [132^a

Nik. Fox, Sitten und Gebräuche (Sonderheft „Saarland“ der Zschr. des Rhein. Vereins für Denkmalpflege und Heimatschutz 22 [1929] Heft 1 und 2, S. 236—258). Eingehender Bericht über Sitten und Bräuche des Saarländers Volkes. Kulturlandschaftlich ist die Saargegend in 2 durchaus verschiedene Gebiete gespalten, die Kreise Merzig und Saarburg (I) und die Kreise Ottweiler, St. Wendel, Saarbrücken (III), zwischen denen ein Übergangsgebiet (II) liegt, das fast ganz dem Kreise Saarlouis angehört. Die Volksbräuche schließen sich an den Gang des Kirchenjahres und an relig. Festtage an. Wegen des damit gegebenen liturg. Zusammenhanges (allerdings auf die Gestaltung der Bräuche hat die Liturgie keinen Einfluß gehabt) interessieren hier die Bräuche bei Geburt und Taufe, Hochzeit, Tod und Begräbnis, an den Festen St. Nikolaus, Weihnachten, Neujahr, Dreikönige, St. Sebastian, Mariä Lichtmeß, St. Blasius, Fastnacht, in der Zeit von Palmsonntag bis Ostern, im Mai und an Pfingsten, an St. Johannes Baptista. — Heute stehen alle diese Überlieferungen im Zeichen der Umgestaltung, des Bedeutungswandels und der Entartung. U. B. [133

H. Schiffrers, Der Gymnicher Ritt, ein rheinischer Himmelfahrtsbrauch (Deutsche Reichszeitung Bonn Nr. 106 vom 7. V. 1929). Eine Bittprozession von Reitern und Fußgängern um die Ortsgemarkung Gymnich im Kreise Euskirchen, ursprünglich unter Mitführung einer Kreuzpartikel aus Schloß Gymnich. Darstellung der Einzelbräuche während des Rittes, z. B. bei den „Stationen“. Entstehungssagen, die den Ursprung des Brauches in die Zeit der Kreuzzüge verweisen. U. B. [134

Jos. Balogh, Tänze in Kirchen und auf Friedhöfen (1928?). Diese 15 Seiten stammen wohl aus irgendeiner Sammlung oder Zeitschrift, tragen aber keine Orts- oder Zeitangabe an sich. Sie handeln von ma. Tänzen in Kirchen und auf Friedhöfen, zitieren viele ma. Texte; über die neueren Arbeiten ist der Verf. nicht so gut unterrichtet. L. G. [135

Die Darmstädter Pessach-Haggadah hg. und mit Anm. vers. von **Bruno Italiener**, mit einer Bibliographie illustrierter Haggadas. Kommentar und Tafelband (Leipzig 1928). Nach der Besprechung durch H. G. Bévenot OSB in der *Bibliotheca sacra*, April 1928, S. 244—246 beschreibt die aus dem Talmud entwickelte P.-H. die in den jüd. Familien bei der Rückkehr von der Synagoge am Abend des 14. und 15. Nisan beobachteten Riten. Unter verschiedenen Gebeten und

Segnungen wird alles gesäuerte Brot aus der Speisekammer entfernt; der Tisch wird reichlich gedeckt, dabei 3 Massoth (ungesäuerte dünne runde Brotlaibe) und ein Becher Wein sowie bittere Kräuter. Auf diese folgen 1 oder 2 Gerichte, die unter Riten genossen werden, die bei den deutschen, span. und engl. Juden nur wenig verschieden sind. Der hier hg. Text wurde in Deutschland im 14. Jh. geschrieben und enthält einige Eigentümlichkeiten des engl. Ritus. Letzterer ist jetzt bekannt dank der Entdeckung des engl. *Siddur* zu Leipzig durch D. Kaufmann 1891 (vgl. *Jewish Quarterly Review* 1928 S. 24). Der engl. Einfluß in Deutschland, bes. im Rheinland, erklärt sich leicht aus der Austreibung der Juden aus Frankreich und England am Ende des 13. Jh. Den Ritualtext des Darmstädter Ms. begleitet ein Kommentar des Eleazar ben Jehuda von Worms († 1238). Mehrere Elemente des Ritus werden bis zum Talmud verfolgt, und so kommen wir bis in die Zeit zurück, wo Jesus nach der Paschafeier die Eucharistie einsetzte. Das *Buch der Jubiläen* Kp. 49 gibt eine noch ältere Beschreibung. [136]

II. Christliche Taufe und Religionsgeschichte.

A. D. Nock, *Pagan baptism in Tertullian* (Journ. Theol. Stud. 28 [1926/27] 289 f.). Verteidigt die Lesart *Pelusiis* bei Tertull., *de bapt.* 5. Die *Pelusia* stehen im Kalender des Philocalus als in Rom am 20. III. gefeiert. Joh. Lydus, *de mensibus* IV 57 p. 112, 18 Wünsch berichtet von einem Nildämon Pelusios, nach dem das Fest genannt sei. Ammianus Marcellinus XXII 6 § 3 zeigt, daß in dem Feste ein rituelles Bad eine Rolle spielte. Der Ort der Feier ist nicht sicher; sie wurde zu Rom gehalten, vielleicht auch in Alexandria. Das Wort *certe* bei Tertull. scheint den öffentlichen Kult dem Geheimkult der Isis und des Mithras gegenüberzustellen. [137]

A. Reitzenstein u. H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (Studien d. Bibl. Warburg hg. von Fr. Saxl VII. Leipzig-Berlin 1926). Die Studien wollen die gegenseitige Beeinflussung von Orient und Okzident an einigen Einzelfragen beleuchten, u. zw. an solchen, die sich „auf die iranische Vorstellung von einem Gotte Mensch beziehen“. Die auch für die Form der altchristl. Liturgie so bedeutungsvollen Einflüsse des iranischen Denkens auf das hellenische werden in sehr anregender, aber auch hypothesenreicher Weise verfolgt. I. *Griechische Lehren* von R. R. 1. *Vom Dāmdād-Nask zu Plato*. Platon ist nach Eudoxos und Aristoteles Fortsetzer Zarathustras. R. glaubt diese Behauptung durch den *Dāmdād-Nask* (verlorene Schrift des Avesta, teilweise erhalten im Bundahišn, hg. von Schaeder im Teil II) stützen zu können, der auch im hermet. *Poimandres* benutzt sei (neue Ausgabe im Anhang II, dabei auch das christl., dem hermet. Text entlehnte Gebet aus einem Pap. des 3. Jh.). S. 10 wiederholt R. die Behauptung, daß der *Hirte* des Hermas den *Poimandres* „sklavisch und daher sinnwidrig“ nachgebildet habe — was mir nicht bewiesen scheint. 2. *Vom Töpferorakel zu Hesiod*. Eine pers. Vorlage wurde nach R. für griechisch redende Ägypter umgestaltet von einem Verfasser, der die jüd. hl. Schriften kannte, etwa in der Zeit des Antiochos Epiphanes. Für die Behauptung, die messianische Weissagung Israels sei wesentlich von Ägypten beeinflußt (Ed. Meyer, Norden, Greßmann), bleibt nun zu wenig an Beweis übrig. Es folgen Untersuchungen über die Lehre von den Weltzeitaltern im Orient, in der Orphik, bei Hesiod, Platon usw. 3. *Ein orphisches Fragment* (168 Kern) berührt sich mit einer pers. Anschauung und einer Reihe ind. Texte; das orient. Schema ist hellenisiert. 4. *Von der Naassenerpredigt zum Avesta und zu Plato*. Die Naassenerpredigt wird im Anhang II in einer neuen, die alttest. Teile wieder mehr anerkennenden Form gegeben; sie lehrt am besten den orientalisierten Neuplatonismus der Spätzeit verstehen. Zu ihrer Erklärung zieht R. eine arab. Schrift des 8. Jh. bei, die sich als Bearbeitung eines Buches des Hermes gibt. Bes. die Idee von dem Menschen als Mikrokosmos tritt hier hervor, die bis ins MA nachwirkt. Einfluß iran. Lehren auf Platons *Timaios*. — Ein An-

hang III *Urchristentum und Religionsgeschichte* setzt sich mit K. Holl (s. Jb. 7 Nr. 208) auseinander, auch über den Begriff *πνεῦμα*.

II. *Iranische Lehren* von H. H. Sch. Thema der Untersuchung ist die „Feststellung oriental. Überlieferungen über den Mythos vom kosmischen Menschen, der in den beiden bedeutsamsten Urkunden der hellenistischen Gnosis, dem Poimandres und der Naassenerpredigt, die Szene beherrscht“. 1. *Der Urmensch in der awestischen und mittelpersischen Überlieferung*. Die in mittelpers. Bearbeitung erhaltene awestische Überlieferung vom Urmenschen Gayōmard wird hauptsächlich nach dem Großen Bundahišn wiederhergestellt; dazu werden die Zeugnisse der islamischen Autoren behandelt. 2. *Zur manichäischen Urmenschlehre*. Für sie wird die philologische Grundlage geschaffen; s. Anhang S. 342 ff. S. 270 Bemerkungen über liturg. Stil (responsorische Hymnen). S. 288 ff. Lied auf Mani; darin Erwähnung des „Großen Tages“ d. h. wohl des manich. Hauptfestes (Bemafest). Am Schluß des Kap. interessante Vergleichung der zarathustrischen und manich. Lehre. 3. *Der „Mensch“ im Prolog des IV. Evangeliums*. Sch. will hier aus Joh. 1 einen aramäischen Hymnus auf den göttl. Mēmrā, der sich in Enōš manifestiert, aus dem Kreise der Johannesjünger (die ihn auf Joh. bezogen) rekonstruieren; der Verf. des Ev. habe diesen von ihm mißverstandenen Hymnus auf Jesus bezogen! Überzeugend wirkt diese Aufstellung keineswegs. ! [138]

H. H. Schaefer, *Urforn und Fortbildungen des manichäischen Systems* (Vorträge der Bibl. Warburg hg. von Fritz Saxl, 1924—1925 [Leipzig-Berlin 1927] 65 bis 157). Sch.s These ist: „Die gemeinhin als rein orientalische Mysterienreligion angesehene Lehre Manis beruht auf einer an der hellenistischen Wissenschaft orientierten, begrifflich-theoretischen Grundlegung. Diese forderte, ermöglichte und erklärt den Aufbau der manichäischen Lehre in Gestalt eines umfassenden, aus älteren Traditionen zusammengeführten Mythos von der Welt- und Menschenentstehung, von der Erlösung und dem Weltende. Die Tendenz dieser von Mani selbst nachweislich in mehreren, wohl zu unterscheidenden Fassungen entworfenen Lehrdarstellung war es, den gesamten Überlieferungsbestand der älteren Offenbarungsreligionen, vorzüglich der christlichen und der persischen, soweit er für Mani erreichbar war, in den Universalzusammenhang eines erlösenden Wissens einzuordnen“ (S. 97). Diese These hängt eng mit der Auffassung Sch.s von der Gnosis zusammen, die für ihn ganz auf der griech. Wissenschaft aufbaut und „richtiges und darum erlösendes Wissen“ bedeutet. Bei einer andern Auffassung wird man zu ganz andern Ergebnissen kommen (vgl. auch die Kritik Reitzensteins, Nr. 146). Danach wird sich auch die Beantwortung der von Sch. gemäß seinem Standpunkt negativ entschiedenen Frage richten, ob der Manichäismus Mysterien kenne (s. S. 97 A. 1, 122 A. 1, 132). Vgl. die Feststellungen Bangs, unten Nr. 147. [139]

Joh. Behm, *Die mandäische Religion und das Christentum* (Leipzig 1927) will über die Erschließung der Quellen der mand. Religion berichten und die Perspektiven zeigen, die sich bei vorsichtiger Prüfung für das geschichtl. Verhältnis der mand. und christl. Religion eröffnen, aber auch selbst an der Auswertung der mand. Literatur für die Theologie mitwirken. Er folgt im wesentlichen Reitzenstein, Lidzbarski u. a., geht auch eigene Wege; vgl. darüber Reitzenstein, *Vorgesch. d. christl. Taufe* [s. Nr. 146] S. 55 A. 1. Die klare Darstellung unterrichtet zunächst über Literatur und Grundgedanken der mand. Religion. Ihr synkretistisches, gnostisches Gepräge tritt deutlich dadurch hervor, daß das Thema: die Erlösung der Seele aus der Körperwelt, dies Grundmotiv der Gnosis, durchgeführt wird auf dem Hintergrund des iranischen Dualismus unter Voraussetzung der babylon. Gestirnreligion und des in alter semitischer Naturreligion wurzelnden Glaubens an das göttliche Element des Wassers. Letzterer wirkt sich in dem zentralen Taufbrauch aus; das Wasser strömt aus der Lichtwelt herab und erfüllt den Frommen mit göttlichen Kräften für den Aufstieg zum Lichtort. „Durch diesen Gedanken und ihre fast tägliche Wiederholung, und zwar auch als Selbsttaufe, unterscheidet sich die man-

däische Taufe nach Inhalt und Form so durchaus von der christlichen Taufe und ihrem jüdischen Vorbild, der Proselytentaufe, die einmalige Riten der Aufnahme in die Gemeinde sind, daß an eine Ableitung der mandäischen Taufe von der christlichen usw. nicht gedacht werden kann. Der heidnisch-synkretistische Charakter der Grundzüge des Mandaismus ist über allen Zweifel erhaben“ (S. 8). Jedoch ist die Sonntagsfeier wahrscheinlich von der syr. Kirche übernommen, ebenso die reiche Ausgestaltung des Taufbrauches, ihre Bezeichnung als „Siegel“ usw. Wegen des scharfen Widerspruchs zu Christus ist an eine Entstehung aus christl. Gnosis nicht zu denken. B. übernimmt dann von Lidzbarski die Anschauungen über die westsemit. Herkunft der Mandäer, ihren Zusammenhang mit der Bewegung Johannes' d. T. und dadurch irgendwie auch mit dem palästin. Christentum vor dem J. 70. Wie unsicher aber das alles ist, zeigt auch B., wenn er z. B. einen Hauptbeweis in der Bezeichnung jeden fließenden Wassers als „Jordan“ sieht; vgl. dazu schon Jb. 7 Nr. 215—7. Da im späteren Christentum „Jordan“ = Taufwasser ist, könnte man darin ebensogut einen Beweis für späte Abzweigung vom Christentum sehen. Auch die Rolle des A. Test. in der mand. Literatur ließe sich gut aus dem Christentum erklären. B. nimmt an, „daß Täufertum und Urchristentum einander als konkurrierende religiöse Bewegungen gegenübergestanden haben und sich polemisch auseinandergesetzt haben“. Jedoch ist auch ihm „der prinzipielle Unterschied zwischen mandäischer und urchristlicher Erlösungsidee unverkennbar“. [140]

M. Lidzbarski, *Alter und Heimat der mandäischen Religion* (Zschr. nt. Wiss. 27 [1928] 321—327) wendet sich gegen Peterson, s. Jb. 8 Nr. 187. [141]

E. Peterson, *Der gegenwärtige Stand der Mandäerfrage* (Theol. Blätter 7 [1928] 317—323). Der angebl. Aufenthalt der Mandäer in Palästina wird in der mand. Literatur nirgends erwähnt. Der Gebrauch, alles Taufwasser „Jordan“ zu nennen, ist von den Christen entlehnt. Jerusalem ist in den mand. Schriften keine reale, sondern eine mythische Größe. Die vom Rhomäer-Christus berichteten Züge gehen auf den Antichrist der christl. Apokalyptik zurück. Sein Gegensatz zu Enōš Uthra ist der Gegensatz zwischen dem vom Fleische geborenen Messias der orthodoxen Rhomäer-Kirche und der geistigen Erlösergestalt (Gnosis). Damit fällt die Konstruktion Reitzensteins. „Es ist ganz unmöglich, in der Apokalypse am Anfang des Ginza ein Werk noch aus der Zeit vor dem Jahre 70 zu sehen, das uns ermöglichte, die Religionsgeschichte des Urchristentums mit Hilfe einer neuen Quelle auf eine andere Grundlage zu stellen. Was hier vorliegt, setzt vielmehr eine bestimmte Entwicklungsstufe innerhalb der Gnosis voraus.“ (Vgl. Jb. 7 Nr. 215—7; Jb. 8 Nr. 187.) [142]

E. Peterson, *Jesus bei den Manichäern* (Theol. Litztg. 53 [1928] 241—250). Berichtet über E. Waldschmidt und W. Lentz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus* (Abh. Preuß. Akad. d. Wiss. 1926 phil.-hist. Kl. Nr. 4). In einer chines. Hymnenrolle des British Museum findet sich ein Preis Jesu (S. 97—111 bei W.-L.). Jesus wird als der „ewig blühende Edelsteinbaum“ gepriesen. Der Hymnus ist im Ich-Stil gehalten; 5 im Ich-Stil vorgetragene Prädikationen: Lamm, Samenkorn, Weinrebe, fetter Boden und neues Kleid. Der Preisende bekennt, er dürfe jetzt mit den Augen seines göttlichen Ichs „die vier stillen, mysteriösen, die transzendenten Körper“ erblicken und mit den Ohren seines göttlichen Ichs „die reinen Klänge der drei Ewigen“ hören; P. vermutet, daß die Viererspekulation von der Thronwagenspekulation aus zu begreifen ist, die auch der Mystik diene; wahrscheinlich ging der der Spekulation über den *τετραπρόσωπος πατήρ* bei Mani eine ältere jüd. Gnosis des Thronwagens Gottes voraus. P. zeigt durch Gegenüberstellung die enge Verwandtschaft der manich. und der mand. Hymnodik. Der Jesushymnus schließt: „Aus tiefstem Grunde, mit Nachdruck: so sei es!“ Das ist Übersetzung des Amen, in der Schlußformel fast aller manich. Hymnen wiederkehrend. Daneben findet sich die Formel: „Ewig, ewig, so möge es sein“ und unübersetzt: „Amen“. Ein phonetischer Hymnus besteht aus 22 Anrufungen Jesu, im Original wohl alpha-

betisch. (Auch im Ginza solche Lieder.) Die kurzen Hymnen sind für die *auditores*, die großen Preislieder für die Priester (oder *electi*?). Für *auditores* ein Beichtgebet; Gewissenserforschung bei Sonnenuntergang, Beichtgebet also nach Westen. — Nach W.-L. hat Mani Jesus unlöslich in sein Pantheon eingefügt. P. möchte dafür lieber sagen „die Gestalt eines Erlösers“, der nur willkürlich Jesus heißt; vgl. Augustin, *conf.* V 10: *ipsum quoque salvatorem nostrum, unigenitum tuum, tamquam de massa lucidissimae molis tuae porrectum ad nostram salutem ita putabam, ut aliud de illo non crederem nisi quod possem uanitate imaginari.* Von einem leidenden und gekreuzigten Jesus kann bei den Manichäern nicht geredet werden. Manich. antichristl. Polemik berührt sich eng mit der mandäischen. Die Jesushymnen stehen in der Reihenfolge der Liederbücher zwischen den Hymnen auf Srōš und denen auf Mani; Jesus nimmt also eine relativ niedrige Stellung ein. Der „vollkommene Mann“ und zugleich die Lichtsäule ist Srōš. P. glaubt, daß das Bild von der Lichtsäule aus einer (jüd.?) Gnosis stammt, die den Exodus auf den Tod, die „Kinder Israel“ auf den „Stamm der Seelen“ und die „Lichtsäule“ bei der Wanderung auf Srōš deutete, der nach späterer pers. Vorstellung die Seelen ins Jenseits geleitet (s. Modi, *The religious ceremonies and customs of the Parsees* [Bombay 1922] 35). Srōš weilt 3 Tage am Leichnam des Toten und schützt ihn gegen dämonische Angriffe; zugleich ist er die Personifizierung des Gehorsams, speziell gegenüber den Kultvorschriften (s. Lommel, *Die Yāst's des Awesta* [1927] 86). An dieser Lichtsäule steigen daher das dem Toten entweichende Licht wie auch die Totengebete empor. Unter dem „König der Gerechtigkeit“ im Großen Beichtgebet ist ebenfalls Srōš, nicht Jesus zu verstehen. Die Bezeichnung „vollkommener Mann“ für Srōš geht wohl sicher auf den Epheserbrief zurück. „Man hat, wie ich glaube, das *καταντάν* in Ephes. 4, 13 im Sinne der *ἀπάντησις τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα* (1. Thess. 4, 17) gedeutet und kam nun zu der — durch Ephes. 4, 13 gegebenen — Vorstellung eines *πλήρωμα*, eines *ἀνὴρ τέλειος*, resp. eines *σῶμα* im *ἁήρ*, wobei man *ἁήρ* im Sinne von *αἰθήρ* faßte.“ Der „Körper“ des Srōš wird der „Leib Christi“ in einer gnostischen Umdeutung des Epheserbriefes sein. Jesus ist im manich. System weder Urmensch noch eschatologischer Mensch. — S. 112 ff. teilen W.-L. einen Text mit, der zum 5. Glied des Liedes gehört, aus dem Reitzenstein im *Erlösungsmysterium* (1921) Stücke aus dem 1. und 6.—8. „Glieder“ mitgeteilt hatte. Immer wieder heißt es: „Wer wird mich erlösen?“ Nach P. knüpft das an Röm. 7, 24 an. W.-L. deuten diese Gliedhymnen als individuelle Erweckungshymnen und lehnen Reitzensteins Deutung auf eine Totenliturgie ebenso ab wie seinen Versuch, ein „Erlösungsmysterium“ zu rekonstruieren. Der Sprecher ist „das monumend der klagenden Seele“ d. h. hier wohl Jesus. — P. sagt zum Schluß, daß einzelne Stücke des mandäischen Schriftencorpus stark zum Manichäismus konvergieren, daß aber, auf das Ganze gesehen, es zweifelhaft ist, ob der Mandäismus vom Manichäismus genetisch abhängig ist. [143]

Joh. Leopoldt, *Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte* (Leipzig 1928). Unter I. *Das Judentum* wird bes. die Proselytentaufe untersucht. Ihre Einführung ist nirgends überliefert; unter der Herrschaft der Pharisäer kommen die Keime zur Reife; äußere Zeugnisse erst aus altchristl. Zeit. Sie spielt eine bes. Rolle, weil die meisten Proselyten Frauen sind. Ein jüd. Katechumenat im genauen Sinne bestand nicht; es ist daher nicht wahrscheinlich, daß in den 6 ersten Kap. der *Didache* ein jüd. Proselytenkatechismus sich erhalten hat. Die T. (bei den Männern nach der Beschneidung) ist Untertauchung; während dessen tragen Gelehrtschüler einige einfache und einige schwere Bestimmungen des Gesetzes vor. Sie gelten zugleich als Zeugen. Über Taufort und Taufzeit ist nichts Bestimmtes bekannt. Die T. gibt zeremonielle Reinheit; unsicher [vielmehr: unbezeugt] ist ein Zusammenhang mit der Sündenvergebung (Zu *Sibyll.* IV 163 ff., wo L. eine Proselytent. findet, vgl. R. Reitzenstein, *Vorgesch. d. chr. T.* [s. Nr. 146] 235 ff.). Jedenfalls ist die T. das Sinnbild für den Eintritt in ein neues

(auch in sittlicher Beziehung anderes) Leben. In verschiedenen Bestimmungen „zeigt sich ein sakramentaler Charakter der Proselytentaufe, auch wenn er nicht allgemein und nicht tiefer erfährt wird“. Der Proselyt ist wie ein „neugeborenes Kind“, was aber nicht im Sinne innerlicher Wiedergeburt, sondern rechtlich aufgefaßt wird. Die T. wird auch an kleinen Kindern vollzogen. Der Pr. wechselt gelegentlich seinen Namen. Die T. ist wahrscheinlich unwiederholbar. „Alles in allem haben wir aber nur wenige Belege dafür, daß die Proselytentaufe als Sakrament gilt; und die wenigen sind noch dazu teilweise unsicher. Die jüdische Gottesvorstellung betont vor allem die Weltferne und Erhabenheit Gottes. Man glaubt hier schwer an ein so unmittelbares Wirken Gottes auf die Menschen, wie es in einem Sakramente sich vollzieht.“ II. *Johannes der Täufer*. Seine T. ist eine Art Proselytent. [?], weist zugleich auf etwas Künftiges hin. III. *Jesus läßt sich von Johannes taufen*, läßt in seiner ersten Wirksamkeit durch seine Jünger taufen. Der T.-befehl bei Matth. 28, 19 ist alt und bereits unter den Judenchristen überliefert. In dem sich an die Predigt Jesu anschließenden Urchristentum finden wir sofort wieder eine allgemein bezeugte T. IV. *Die Urgemeinde* hat die dreigliedrige T.-formel, die nach L. nur in den Namen der drei Größen christlich ist [?]. Das schlichte „auf den Namen Jesu Christi“ ist eine bloße Abkürzung der langen Formel. „Im Namen einer Person“ bedeutet bei den Juden und deshalb nach L. auch bei den Judenchristen: „mit Rücksicht auf die betr. P.“. Der Namenglaube der alten Welt besagt, daß, wo der Name laut wird, die Persönlichkeit des Namens-trägers sich geltend macht. Die christl. T. bewirkt nicht nur Sündenvergebung, sondern auch eine Ausgießung des hl. Geistes. Die kleine Gemeinde, die zur Zeit des ersten Pfingstfestes bereits bestand, wird nicht getauft; daß aber die Johannest. das unnötig gemacht habe, wie L. meint, ist sicher nicht die Ansicht des Verf. der Apg.; vgl. dort 1, 5: Die Joh.-t. war nur im Wasser, die Jünger aber werden im hl. Pneuma getauft. — Ein eigentlicher T.-Unterricht findet nicht statt. Taufende sind nicht (oder nicht immer) die Leiter der Gemeinde. Daß der Taufende nur Zeuge sei, scheint mir nicht richtig. V. *Die außerjüdische Welt*. L. findet in Eleusis eine T. auf Grund von Tertull., *de bapt.* 5, wo jedoch die Lesart *Pelusiis* nicht in *Eleusiniis* zu ändern ist (vgl. Reitzenstein, *Die Vorgesch. d. christl. Taufe* [unten Nr. 146] S. 31 und Fr. J. Dölger, *Antike u. Chr.* I S. 143 ff. [s. unten Nr. 182]), und eines Reliefs, auf dem eine Frau einen kleingebildeten nackten Mann aus einer Schale übergießt; die Deutung scheint mir aber unsicher: die Ansicht L.s, der Meister des Steines habe „aus rein künstlerischen Erwägungen“ anstatt der Untertauchung eine Übergießung gezeigt, ist bei der Darstellung eines religiösen Aktes nicht recht glaublich. Die Dionysosmysterien haben nach Livius 39, 9, 4 *pure lautum* zwischen Mahl und Einführung eine T. Die Bilder aus der Farnesina und der Villa Item, die L. bezieht, scheinen mir wenig Beweiskraft zu haben. Die Blutt. in den Attismysterien soll göttliches Leben vermitteln. Mithras hat eine T., vgl. Tertull. *de bapt.* 5; *de praescr.* 40. Zweck ist Sündenvergebung und Vergöttlichung. Auch eine Blutt. kommt vor; im Mithraeum von Trier ist die Stelle noch zu erkennen. Sonst Brunnen in der Nähe; auf der Saalburg Quelle mit 7 Bassins usw. Besonders reicher Stoff ist für Ägypten vorhanden. Das Wort „Priester“ schreibt man mit einem Krüge, aus dem Wasser fließt; das Wort ist von einem Verbum „rein sein, reinigen“ abzuleiten. Die Götter werden am Morgen durch Räucherung und Wasserbesprengung gereinigt. Der tote Osiris wird mit Wasser übergossen. Das Bad (bei den Ägyptern durch Übergießen) ist mit Wiedergeburtsgedanken verbunden. Der König wird tot und lebend getauft, bes. bei der Krönung; die Wassertropfen werden als Lebenszeichen dargestellt (zuweilen abwechselnd mit dem Zeichen für „Gesundheit“). In späterer Zeit wird jeder Tote getauft, zur Reinigung und Wiederbelebung, nach den Bildern durch 2 Götter, im Ritus vielleicht durch Priester in Göttermasken. In bestimmten Einzelfällen wird die Totent. in diese Welt verlegt. Der im Nil Ertrunkene wird nach später An-

schauung zum Gotte. Auch zur Krönungst. gibt es Parallelen im gewöhnlichen Leben: In den Isismysterien gehört eine T. zur Einweihung; vgl. Apuleius *Metam.* XI: Der Priester *praefatus deum ueniam* („Erlaubnis“ oder „Sündenvergebung“) *purissime circumroras abluit* (das Wort erinnert an die ägypt. Übergießung). Die Isist. wird aus asketischen Gründen wiederholt. Die T. der Mysterienreligionen soll also reinigen und göttliches Leben schenken, wirkt demnach sakramental; es besteht ein enges Verhältnis zwischen dem Erleben des Gottes und dem des Gläubigen. VI. Die ersten heidenchristlichen Gemeinden haben keinen eigentlichen Taufunterricht; darin „wirkt jüdische und judenchristliche Sitte nach“. Die Heidenchristen können sie um so eher übernehmen, als ihnen das Christentum zunächst vielfach wie eine Mysterienreligion erscheint“. Mit diesem Hinweis auf das Sakrament scheint mir L. den eigentlichen Grund zu treffen. — Die sakr. Auffassung erweist sich auch an der T. für die Toten I. Kor. 15, 29. Zu dieser gibt es Parallelen in der heidnischen Welt. L. nennt als „sichern Beleg“ die dionysisch-orphischen Verse *δῶγα τ' ἐκτελέσουσι λύου προγόγων ἀθελίστων μαίόμενοι* (Fragm. 232 Kern), die schon Rohde, *Psyche* II 128 so erklärt hat; die Deutung scheint mir jedoch unsicher; es kann doch auch die Lösung von dem Fluche, der auf den Lebenden als Folge der Schuld der Vorfahren ruht, gemeint sein; also „Lösung (von dem Fluche) ungerichter Ahnen“; Kern sagt zur Stelle: „ad generis humani vitiositatem insitam, cuius auctores Titanes sunt, referenda est“; vgl. auch Lagrange Jb. 5 S. 232. Auch die orphischen Totenpässe und der Mädchensarkophag von Torre Nova scheinen mir nichts zu beweisen. — Daß Frauen taufen können, läßt sich aus palästinischen Voraussetzungen nicht erklären; im Heidentum aber geben Frauen Mysterienweihen. Die größere Darstellung des Taufenden auf christl. Bildern hängt nach L. auch mit heidn. Vorbildern zusammen. Das Bild vom „Christus anziehen“ (Gal. 3, 27) geht auf Mysterienbräuche zurück. Wenn Paulus vom Begrabenwerden in den Tod Christi usw. spricht, so benutzt er die Mysteriensprache, die er aber vergeistigt und versittlicht; ebenso bei dem Wort von der „Wiedergeburt“. I Petr. 3, 21 verbindet die T. mit der Auferstehung, also mit der Wiedergeburt. Die „Erleuchtung“ Hebr. 6, 4 bedeutet nach dem Sprachgebrauch der Mysterien „Einweihung“, also an dieser Stelle wohl T., mit der hier das Abendmahl mitgenannt wird. Joh. 3 nennt die T. eine Wiedergeburt aus Gott. I Joh. 5, 5 ff. beziehen sich auch auf T. und Abendmahl, die das Pneuma spenden; das Erleben Christi ist vorbildlich für das des Christen; es wird also eine Denkweise der Mysterien benutzt. Die *Didache* gestattet im Notfall einen dreifachen Wasserguß über das Haupt, was im Judentum nicht vorkommt, aber für die Mysterien bezeugt ist. Die sakramentale Deutung der T. tritt also bei den Heidenchristen stark hervor. Anhang: *Die Kindertaufe*. Sie ist im N. T. nicht bezeugt, erscheint aber bei Irenaios usw. als allgemeine Sitte. Die jüd. Proselytent. wie die heidn. Weihe wird an kleinen Kindern vollzogen. „Die Mysterien kennen also die Einweihung von Kindern. Danach wird es auch von der Religionsgeschichte aus wahrscheinlich, daß die ersten Christen die Kindertaufe üben.“ Jedoch ist eine heidn. Kindert. „wohl nur zufällig“ nicht bezeugt. Vgl. auch die kritischen Bemerkungen von R. Reitzenstein, *Vorgeschichte d. christl. T.* [unten Nr. 146] S. 388 ff., ferner die Bespr. von M. Dibelius (Theol. Litztg. 1930 Sp. 197—199).

[144]

J. Jeremias, *Der Ursprung der Johannestaufe* (Zschr. nt. Wiss. 28 [1929] 312—320) sucht in I Kor. 10, 1 f. „das fehlende Glied zwischen Proselytentaufe und Johannestaufe“ aufzuweisen. Wegen der Auffassung von der Unreinheit des Heiden muß das Tauchbad des übertretenden Heiden erheblich in vorchristl. Zeit zurückreichen; im 1. Jh. n. Chr. wurde es aus einer Begleithandlung der Beschneidung zum eigentlichen Initiationsritus. Die von Paulus erwähnte Taufe der Wüstengeneration in der Wolke und im Schilfmeer geht auf den Gedanken des Midrasch zurück, wonach die Israeliten von der Wolke und dem Meere eingehüllt waren. Für Beschneidung, Tauchbad und Opfer des Proselyten suchte man Belege im A. T. Das

Tauchbad wurde aus Ex. 24, 8 erschlossen, weil es keine Blutbesprengung ohne vorheriges Tauchbad gebe. J. glaubt nun, die T. im Meer und in der Wolke sei ein rabbinisches Theologoumenon, das uns zufällig nicht anderweit aufbewahrt sei und das dem Bestreben erwachsen sei, der Proselytent. die fehlende bibl. Grundlage zu schaffen. Da dies die Bewertung der Pr.-t. als Initiationsritus voraussetze, so sei die im Frühjahr 54 geschriebene Angabe Pauli der älteste Beleg dafür, daß man in hillelitischen Kreisen diese Bewertung gehabt habe. — Man kann indessen dazu fragen, weshalb denn die jüd. Gelehrten nie diese Antwort auf die Frage nach der bibl. Begründung der Pr.-t. geben, sondern nur Paulus. J. antwortet, P. habe sie von Gamaliel erhalten oder selbst gebildet, u. zw. vor seiner Bekehrung im J. 33; diese Bewertung gehe also wahrscheinlich in die Zeit Jesu und des Täufers zurück. Weshalb soll aber Paulus die T. nicht als Christ in den Bericht über die Wüstenwanderung hineingetragen haben? Im Vs. 3f. spricht er von der pneumatistischen Speise und dem pn. Trank d. h. der Eucharistie und findet sie in dem Trinken aus dem Felsen vorgebildet; Vs. 2 wird sich also auch auf die christl. Taufe beziehen und braucht nicht auf die Pr.-t. bezogen zu werden. [145]

R. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*. Mit Beiträgen von L. Troje (Leipzig u. Berlin 1929). R. bezeichnet im Vorwort dieses Buch als eine Fortsetzung seiner Arbeiten über die hellenist. Mysterienreligionen. „Wie hätte Hermann Usener wohl gejubelt, wenn ihm ein Orientalist die volle Liturgie und authentische Deutung einer heidnischen Taufe geboten hätte, und wie hätte er sie zu nutzen verstanden! . . . Jetzt liegt uns eine heidnische Tauf liturgie samt ihrer theologischen Deutung seit fast einem Jahrzehnt in zuverlässiger Übersetzung vor, aber weder Theologen noch Orientalisten haben sich, soweit ich weiß, um ihren Sinn gekümmert . . .“ (S. V). Prüfen wir, ob diese großen Ankündigungen sich bewahrheiten.

1. *Die mandäische Tauf liturgie*. R. nimmt bei deren Behandlung das Lied bei Lidzbarski, *Mandäische Liturgien* XXX S. 46 zum Ausgangspunkt, da es die Hauptmomente der hl. Handlung dem Täufling am Schluß einprägen und ihre Bedeutung zur Empfindung bringen wolle, also die Grundlage der Untersuchung bilden müsse. Das Lied schildert in dreifacher Abwandlung, wie der mandäisch Geweihte durch alle Hindernisse hindurch zum „Leben“ gelangt; nachdem er geweiht ist, erschallt der Ruf an ihn: „Wenn Kraft in dir ist, Seele, so komm!“ R. findet in diesem Liede klar die Anordnung der Taufhandlung. Der Ruf erschalle natürlich vor Beginn der Handlung. Er stehe am Schlusse der Strophen nur deshalb, weil der Dichter dadurch die Gefährlichkeit des Beginns eindrucksvoller hervorheben wolle. Das „Leben“ bedeute die Vergottung, und es sei eine Wanderung zu einem bestimmten Ziele damit verbunden. M. E. ist diese Deutung ganz willkürlich. Das Lied beschreibt vielmehr zuerst die Einweihungsriten und gibt dann eine Aufforderung zur Bewährung. Der Ruf erschallt deshalb nach der liturg. Handlung. Die Wanderung auf den Berg, durch das Feuer, in das Meer ist eine symbolische Darstellung der Prüfungen; sind sie überstanden, so erfolgt die „Festigung“ im Lichte, jetzt schon anfangsweise und im Jenseits nach dem Tode in der Fülle. Dazu paßt gut der von R. S. 5 zu seinen Gunsten zitierte Text: „Diese Seelen, die zum Jordan hinabgestiegen sind und die Taufe empfangen haben, sowie die unserer Väter . . ., die aus ihrem Körper geschieden sind und die noch in ihrem Körper weilen, ihr sollt dort im Lichte gefestigt werden.“ Ein rituelles Erheben der Augen vor der Taufe kann aus dem Liede XXX auch nicht erschlossen werden, da ja ein symbolisches Geschehen nach der T. gemeint ist; aus demselben Grunde ist auch eine rituelle Darstellung des Aufstieges oder Himmelfluges (S. 11) wenigstens aus diesem Liede nicht zu erschließen. Die 2. Strophe (Durchgang durch das Feuer) erklärt R. S. 14f. aus der Auffassung vom Jordan als dem Feuerstrom, was aber hier nicht paßt. S. 16 heißt es: „Nun ist das Alter der einzelnen mandäischen Lehrstücke und selbst der zugrunde liegenden Anschauungen bisher völlig

unbestimmt. Setzen wir aber diese einmal als alt an [!], so ist unser Lied, ja das ganze Taufritual und die Eigenart dieses Sakramentes erklärt.“ Die Vorstellung von dem Strome lebenden Wassers, das zugleich lebendes, den Unwürdigen verzehrendes Feuer ist, führt den Verf. auf die Botschaft Johannes' des Täufers von dem göttlichen Gesandten, der die Menschheit in den Strom des Feuers zwingen werde, in dem die Sünder vergehen. Sein Sakrament solle davor retten. Nach den Evangelien, deren Bericht R. als „durchaus glaublich“ bezeichnet, ist aber die Johannestaufe kein Sakrament, sondern nur vorbereitende Taufe zur Buße. In den Worten des Celsus (Orig., *c. Cels.* VII 8) steht nichts von einer Taufe. Noch merkwürdiger ist es, wenn R. „diesen Taufbrauch“ im Anfang des 2. Jh. bezeugt findet auf einer Inschrift aus dem Hauran, jetzt am Hermon, in der es heißt: τοῦ ἀποθεωθέντος ἐν τῷ λέβητι ὃ οὐ αἰοῦται ἄγωνται. Dazu R.: „Neteiros ist wie der Jōhānā der Mandäer in der Taufe ποταμοφόρητος oder ἐσιῆς geworden, d. h. gestorben oder vielmehr zum Himmel emporgestiegen. Hier wird uns auch bezeugt, Festzüge durchziehen an Feiertagen das hierzu zurechtgemachte Fluß- oder Bachbette. Das 'Sammelbecken des Jordan' wird ja auch in den mandäischen Religionsurkunden... erwähnt“ usw. Was hat der λέβης mit dem Jordan zu tun? was das ἀποθεοῦσθαι mit der Johannestaufe? Es handelt sich hier doch eher um die heidnische Vergottung durch Ertrinken; vgl. jetzt auch Fr. J. Dölger, unten Nr. 182.

Aus solchen „Beweisen“ schließt R., der frühere Aufenthalt der Mandäer am Jordan sei „unwiderleglich“, ihr Bleiben dort bis ins 2. Jh. „durch die Inschrift bestätigt“! — Bei der Untersuchung, „ob die mandäische Taufe eine einheitliche und in sich geschlossene Handlung darstellt und worin sie sich von der christlichen unterscheidet“, erscheint R. das mand. Mysterium als einheitlich gedacht, das Mahl als ein integrierender Bestandteil der T.; die Gemeinde ist nur soweit beteiligt, als ihre Glieder dem Taufrufe gefolgt sind; denn die T. ist hier nicht bloß Aufnahme, sondern Gottesdienst für alle, wird daher bei wichtigen Lebensabschnitten wiederholt. Dagegen sei bei den Christen das Mahl für die Gemeinde berechnet [die erste Kommunion nach der T. gehört aber zur Initiation des einzelnen!]; die T. könne nicht wiederholt werden. R. sieht selbst, wie aus S. 27 A. 1 hervorgeht, daß die Wiederholung nicht zur T. paßt; gezeugt wird man nur einmal. Er meint deshalb, durch die Wiederholung sei die Urbedeutung der T. verblaßt, aber ursprünglich sei sie mehr gewesen! Beweist nicht gerade diese Wiederholung, daß die mand. T. sekundär ist? Nach R. wird das mand. Mahl gereicht, sobald der Getaufte die Himmelspforte durchschritten hat und zum Gottwesen geworden ist. Davon steht aber doch nichts in den Texten; vielmehr folgt das Mahl unmittelbar auf die T. — S. 22f. über „Aufrichten“ = Taufen [vgl. dazu den christl. Begriff στήριξιν, *confirmare*, der doch gewiß nicht von den Mandäern entlehnt ist!]. Es folgt der Akt, den die Worte bezeichnen: „Er setzte mich zwischen seine Knie und sprach den Namen des gewaltigen (Lebens) über mich.“ Es ist nach R. ein Adoptionsritus. Wenn R. meint, Ps. 2, 7 führe uns in die Nähe der Mandäer und, wer bei der Beschreibung der T. Jesu diesen Vers anführte, habe die Johannest. als *νόθεα* gefaßt, so sind das reine Willkürlichkeiten und berechtigen sicher nicht zu dem Schlusse: „daß eine Ableitung der mandäischen Taufauffassung aus der christlichen Taufe mir kaum möglich scheint“. Mit mehr Recht könnte man das Umgekehrte sagen. Der „Adoptionsritus“ wird auch *σφραγισμός* genannt [auch dies deutet auf eine Nachahmung der altchristlichen *σφραγίς* im speziellen Sinne der Firmung]. Mit der Nennung des Gottesnamens ist die Handauflegung verbunden. Bei den Mandäern tauft Johannes „im Namen des Zukünftigen, der kommen soll“ usw. R. meint, aus den christl. Berichten gehe es nicht klar hervor, daß Joh. auf diesen Namen des Messias getauft habe. Es geht m. E. klar aus ihnen hervor, daß Joh. nicht auf den Namen Christi getauft hat; es scheint daher als sekundär, daß er bei den Mandäern in seiner gehobenen Stellung nun im Namen des „Kommanden“ tauft. — Den Sinn der mand. T. findet R. darin, daß sie den freiwilligen

Tod und den Eingang ins Leben darstelle. Das sei auch der Sinn der christl. T. und überhaupt aller antiken Taufen. Dabei beruft er sich auf Tertullian, *de bapt.* 5 [vgl. auch Nock oben Nr. 132 und Dölger Nr. 182 S. 150 ff.], ferner auf Justin, I. *Apol.* 61 f. Wenn Justin von den Bildern der *Κόρη* = *πρώτη ἔννοια* an den Quellen erzählt, so wird das für R. daraus verständlich, daß jener Platoniker war und aus Sichem, also aus dem Umkreis des Jordan, stammt! Übrigens nennt Justin I. *Apol.* 64 zuerst Kore, deren Bild an den Quellen stehe und die Tochter des Zeus sei, und kommt so auf die andere Zeustochter Athena, die die Hellenen die *πρώτη ἔννοια* nennen; diese hat aber mit den Quellen nichts zu tun! Die Justinstelle gibt für den Kult der Leukothea im Quellgebiet des Jordan nichts aus, erst recht beweist sie nicht, daß die Kore Justins mit Anähita identisch ist oder daß persischer Einfluß in den „Täufergemeinden im Jordan“ wirksam war. So sehr R. die Stellen häuft — seine Beweisführung ist hier wie überhaupt oft in diesem Buche sehr willkürlich. Auch die folgende Erklärung einiger Stellen aus Tertullian, *de bapt.* befriedigt nicht. Richtig wird sein, daß Justin und Tertullian bei der Aufzählung der Typen der T. schon ein Schema vor sich hatten. Wenn aber das Wunder von Kana „nach katholischem Ritus den Text für Epiphanien-Predigten bietet“, so hängt das nicht mit der T. zusammen, sondern erklärt sich aus der Lesung dieser Perikope am 2. Sonntag nach Epiphanie. Ganz falsch ist auch der Satz: „Wer die Hochzeit von Kana als Vorbild der Taufe faßte, nahm eine vollständige Transsubstantiation des Elementes des Wassers an und schrieb sie Christus (nicht dem Geiste) zu.“ Man soll Bilder nie pressen. Was an den Darlegungen Tertullians „materialistisch“ sein soll, ist nicht einzusehen, wenn man eben darauf achtet, daß es sich um Bilder für das Geistige handelt. Kein Widerspruch ist es, wenn nach *de bapt.* Kap. 6 das Wasser den Geist nicht gibt; denn hier ist die Rede von der eigentlichen T., die zunächst die Sünden tilgt, während die Handauflegung (Firmung) erst das Pneuma positiv gibt. Daß das Wasser bei der T. nicht mehr tut als bei der Johannest., wird keineswegs „ausdrücklich gesagt“. Johannes ist vielmehr nur *figura*: Wie er *antepraecursor domini fuit praeparans vias eius*, so geht die Wassert. der Geistmitteilung voraus. Falsch ist ferner die Erklärung, der Christ werde in der T. mit dem Geiste gesalbt; im Text ist nur die Rede von dem *spiritualis effectus, quod delictis liberamur*. Auch sagt Tert. nichts davon, daß das Wasser „in seiner Gesamtheit gewissermaßen geisthaltig“ sei; es wird so erst *inuocato deo*. Die Worte *et quos Petrus in Tiberi tinxit* beweisen nicht, daß das Schriftchen für römische Katechumenen bestimmt gewesen sei; die Gegenüberstellung von Jordan und Tiber, die übrigens nur nachweisen soll, daß es bei der T. nicht auf lokale Besonderheiten ankommt, konnte man überall machen. Im Kap. 1 steht nichts davon, daß „eine Taufe ohne Wasser zum ewigen Tode führt“. Von sämtlichen Widersprüchen, die R. bei Tert. feststellt, bleibt also nichts übrig; und es ist eine merkwürdige Folgerung, aus eigenen Mißverständnissen den Schluß zu ziehen, daß der Taufritus „von vornherein keinen klaren Aufbau und einheitlichen Gedanken hatte“ (S. 42)! Solche Interpretationen und Schlüsse sind vielmehr geeignet, den Leser R.s auch seinen andern Darlegungen gegenüber vorsichtig zu machen. — S. 42 ff. wollen die Angaben Justins und Tertullians an den dürftigen Andeutungen über hellenist. Taufbrauch nachprüfen. Isistaufe, Taurobolion. Indische und phrygische Bußtaufe. [Es wäre wohl geraten, diese von den Einweihungstauen schärfer zu scheiden.] Eine Inschrift aus dem J. 161/2 n. Chr. berichtet von den *καταλουστικοί* [Μητρός . . .] καὶ Μητὸς Τιάμων καὶ Μητὸς Πετραεῖτον. Der Mandäer hat ein ursprünglich 5-, später 4-tägiges Buß- und Tauffest an den Epagomenentagen jedes Jahres, daneben ein eintägiges an jedem Sonntag. Wer die Sünden tilgen will, nimmt wieder die T. im Fluß. Daneben gibt es eine T. und Ölung des Sterbenden. Einen Ersatz dafür scheint nach R. die fiktive Totent. zu bieten. R. erklärt danach eine Inschrift, der zufolge *Ἀπολλώνιος Μηνοδώρου ὑπὲρ Διονυσίου τοῦ ἀδελφοῦ, ἐπεὶ κατελούσετο καὶ οὐκ ἐτήρησε τὴν προθεσμίαν τῆς Θεοῦ, ἀπετελέσεται αὐτόν*, von der T. des

Bruders für den offenbar verstorbenen Apollonios. Die Erklärung scheint mir nicht stichhaltig. Eher liegt ein schuldbares Versäumen des Termins durch Ap. vor, für den dann der Bruder eintritt. „Schwache Spuren“ des Taufbrauches findet R. im Avesta. Al Biruni, *Chronology of ancient nations*, transl. by Sachau p. 202 erwähnt eine Waschung zur Reinigung von den Sünden am Neujahrsfest (Sommersolstitium). Ein Besprengen mit Wasser am Fest des Wasserausgießens am 30. Chordad (Sachau p. 215). Die Aufnahme des Parsen besteht heute in einer Besprengung mit Wasser. Vorher Absage an das Böse und Bekenntnis zu Ahura-Mazda; dann Empfang des linnenen Taufhemdes und des Gebetsgürtels. Der Mihr-Yašt erwähnt bei dem Mithrasopfer eine T.: 3 Tage und wieder 2 Tage und Nächte Waschungen, dazu eine Anzahl Schläge, vor dem Opfer [Ist das eine wirkliche Taufe?]. Ephrem der Syrer spricht *De magis incantatoribus et divinis et de fine et consummatione* (Lamy II 393 f.) von Christen und christl. Priestern, die magische Kulte mitmachen und speziell heidn. Waschungen. — Die folg. unklaren Seiten wollen wohl nachweisen, daß die mand. und christl. Gemeinde gleichzeitig bestanden und einander bekämpften; der Beweis erscheint mir nicht erbracht; man beachte nur die merkwürdige Auffassung des Johannesevangeliums, das bekanntlich die sakramentale Idee am tiefsten und klarsten entwickelt, von dem R. aber behauptet: „eine Fortführung dieser Bewegung kann nur noch zur völligen Aufgabe, ja Bekämpfung des Symbols führen“! S. 63 Anm. 2 offenbart sich die dahinterstehende Tendenz: die Furcht vor der „Priesterkirche“. — Überschaute man das I. Kap., so erscheint das Ergebnis mit Ausnahme der mannigfaltigen Notizen über nichtchristl. Taufriten dürftig.

II. *Das Sakrament der Katharer* (dazu Beigabe I, s. unten). Die „zeitlich junge Bildung“ der Katharer soll nach R. die den mand. Taufvorstellungen zugrunde liegenden Anschauungen besser zeigen; trägt sich das aber damit, daß bei den Katharern die Sakramente und Joh. d. T. vollständig abgelehnt werden, während beide bei den Mand. die erste Rolle spielen? Wenn nach R. die Ablehnung der Sakramente durch die Katharer auf das Joh.-ev. zurückgehen soll, so scheint mir im Gegenteil Joh. noch weit mehr als die Synoptiker die Mysterien in den Mittelpunkt zu stellen. Auch Tertullian (S. 69 A. 2) will durch seine Feststellung, daß erst die Handauflegung den Geist verleiht, keineswegs etwas gegen die sakramentalen Symbole sagen, sondern nur Taufe und Firmung in ihrer Wirkung unterscheiden. — An den Dokumenten der Katharer will R. prüfen, ob die Gnosis christlich oder vorchristlich ist. Ihre Lehre ist (auch nach der kirchl. Tradition) mit der Gnosis durch den Manichäismus verwandt. Wenn man vom Christentum als der Urform des Erlösungsglaubens ausgeht, so erhebt sich nach R. das Bedenken: „Wie ist dann einerseits die starke sachliche Übereinstimmung zwischen Mandäismus und Manichäismus, andererseits ihr vollkommener Gegensatz zueinander zu erklären?“ Wenn der fast identische Erlösungsgedanke sich mit verschiedenen Personen verbinden kann, so wird der Glaube selber älter sein; die Gnosis wäre dann nicht aus dem Christentum abzuleiten. Es scheint R. unmöglich, die mand. Lehre, die im Gegensatz zur manich. Christus ablehnt und Joh. d. T. vergöttert, auf den gleichen gnostischen Ursprung zurückzuführen. Er fragt deshalb, ob beide Lehren einen gemeinsamen ältern Ursprung haben können, und geht deshalb noch einmal auf die Hauptlehren der Katharer zurück. Bei den Katharern vereinigt sich der im Himmel gebliebene Geist mit der Seele wieder durch das Sakrament des *Consolamentum*, das die Seele sündenrein und sündenunfähig macht. Begeht der Geweihte doch eine schwere Sünde, so war der Weihende nicht vollkommen [die S. 75 A. 1 erwähnte mand. Stelle besagt doch wohl eher das Gegenteil]. Das *Consolamentum* ist die Auferstehung. R. stellt gnostische Grundempfindung, aber auch persische Berührungen fest, ferner mit dem Poimandres. Wenn er aber auch den *Pastor Hermae* beizieht, so soll nach diesem der Bußengel doch nur während dieses Lebens (τὰς λοιπὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου) bei dem Menschen bleiben; ebenso darf der

Text Philons nicht gepreßt werden, da er doch allegorisiert (S. 77); gerade diese beiden Stellen sind also nicht beweisend, werden nicht erst durch das mand. Ritual erschlossen. — Das *Consol.* vereinigt die Seele mit dem ihr ausschließlich zugehörigen himmlischen Schutzgeist, ruft aber auch die *anima principalis* d. h. das alle individuellen Lichtselbste umfassende uranfängliche Selbst auf sie herab. In den von Waldschmidt und Lentz [s. Nr. 143] hg. Hymnen ist Jesus dies allgemeine Licht selbst, bei den Katharern der *παράκλητος* (*consolator*). Zu der Weihe der Katharer muß man sich melden. R. vergleicht dazu S. 80 A. 3 die Weihe der Manichäer bei Euthymios Zigabenos (PG 130, 1312), wobei er irrtümlich meint, Euth. erkläre die erste Meldung schon als Taufe; es handelt sich um Einleitungszeremonien. Beschreibung der Weihe. R. sieht mit Recht in dieser Weihe verzerrte Grundgedanken alter christlicher und außerchristlicher Bräuche. Jedoch ist die Aberkiosinschrift wohl kaum im Sinne R.s hierherzuziehen. — Eine Unterart der mand. T. (S. 83 ff.) hat „auffallende Ähnlichkeit mit dem Sakrament der Katharer“. T. des Sterbenden: Übergießung, Ölung, Kränzung. Statt dessen kann 3 Tage nach dem Begräbnis die eigentliche Totent. stattfinden. Diese Art T. ist nach Siouffi auch Lebenden zugänglich. 7 Tage Belehrung, dann 7 Tage im Tempelchen, wo die Taufspeise hergestellt und bewahrt wird. Nahrung: 3mal täglich Pih̄tā mit Tropfen Traubenblut und Sesamöl. Danach Mahl beim Bischof mit 6 Geistlichen, wobei Gebet des Masiqtā (Aufstieg, Totenliturgie). Der Kandidat lebt dann weiter als „Gestorbener“, genannt „der Vollkommene“, steht dem Priester fast gleich. Bei den Katharern ersetzt auch der „Vollendete“ den Priester fast ganz. Ähnlich bei den Manichäern (*electi*). Wahrscheinlich liegt dem mand. ein manich. Brauch zugrunde, ob in Worten oder auch in symbolischer Handlung, erscheint R. von untergeordneter Bedeutung, da der Gedanke und das Wort genüge, um ein Mysterium zu konstituieren. [M. E. müßte auch die christl. Mönchsweihe zum Vergleich beigezogen werden; s. Jb. 5 S. 1 ff.] — Es folgt eine Auseinandersetzung mit H. Schaefer [s. Nr. 139] über das Wesen der Gnosis. Nach R. ist orientalisch: das Wissen durch Offenbarung, also durch Glauben, griechisch: das Wissen durch wissenschaftliches Denken, also Erkenntnis. Nach Sch. or.: „erlösendes Wissen“ (nicht Glaube), griech.: Begriff des Wissens, in der attischen Philosophie entdeckt; davon auch die Gnosis beeinflusst. R. lehnt — m. E. mit Recht — die Auffassung Sch.s: Gnosis = „richtiges und darum erlösendes Wissen“, lückenloses System des die Erlösung verbürgenden Wissens, ab. *mandā* ist etwa = *πρόσις*, aber die T. gibt die „Vereinigung mit dem Leben d. h. Gott“. Sch. faßt die Religionsgeschichte als Geschichte der „Denkrationalisierung“; er gibt eine „bewertende Philosophie der Religionsgeschichte“ anstelle der Beobachtungen von Sprache und Kult.

III. *Philos Lehre von der Wiedergeburt.* Die „Möglichkeit“, daß die in den mand. Urkunden sich äußernden relig. Anschauungen zur Zeit des entstehenden Christentums in dessen Nähe z. T. schon vorhanden waren und auf sie Einfluß geübt haben, wird nach R. durch Philon gesichert und damit eine vorchristl. Erlösungslehre „glatt und klar“ bezeugt. Als „die für die Geschichte der Taufe entscheidende Urkunde, ja meiner Ansicht nach die für die Geschichte und für die Geschichte des Gnostizismus entscheidende“ (S. 126) bezeichnet R. Philons mystische Deutung des Aufstieges des Moses auf den Sinai (*Quaest. in Exodum*). Er vergleicht damit die mand. T., die ja nach ihm einen Aufstieg in den Himmel oder auf einen hohen Berg bedeutet. Jedoch sahen wir am Anfang dieser Besprechung, daß diese Deutung sehr bestreitbar ist. Der klare Sinn der philonischen Stelle ist, daß der Prophet im Gegensatz zu dem am 6. Tage erschaffenen ersten Menschen am 7. Tage von Gott aufgerufen wird, weil die geistige Wiedergeburt höher steht als die erste fleischliche Geburt. Die Erklärung R.s S. 110 ist mir unverständlich, der griech. Text der richtige. R. scheint angeblich „gnostische“ (in der Tat paulinische und johanneische) Anschauungen in Philon hineinzulesen.

Wenn man also auch mit R. sagen wollte, „daß der Gedanke einer Wiedergeburt, die zum Sohne Gottes macht, schon vorchristlich ist“, so kann man doch nicht aus der Philonstelle schließen, „daß man durch sie [die Wiedergeburt] der Urmensch (erste Adam) wird“. Auch die S. 112 ff. zitierten Texte beweisen das nicht, sondern sprechen nur von Vergottung; R. selbst sagt, daß „viele sich auch aus andern Quellen erklären ließe“ (S. 115). S. 119 ff. wird die Vorstellung der Vision als h. l. Mahl belegt aus den Thomasakten 120, 132, 157, bes. 27, dazu 47—50: einheitliches Ritual der christl. Einweihung, wozu auch das Mahl gehört; Empfang des Fleisches und Blutes = Empfang des Geistes. So auch bei Philon die Vision = Speise. Im *Consolamentum* der Katharer steigert sich die Vergeistigung noch: Das Wasser fällt ganz fort; es bleiben Handauflegung und Auflegung des Joh.-ev. mit Verlesung von 1, 1—14. R. schließt aus allem, daß die Verbindung von T. und Abendmahl nicht so äußerlich aufzufassen sei, wie es meist geschehe. „Das Abendmahl bildet wirklich . . . einen integrierenden Bestandteil der Taufe“ (S. 125). Jedoch ist diese Erkenntnis nicht so neu, wie R. meint. Ich z. B. habe in der Schilderung der christl. Einweihung (*Liturgie als Mysterienfeier* [1921, ² 1923] 76 ff.) auf diese enge Verbindung hingewiesen, vgl. bes. S. 91: „die Einweihung erreicht ihren vollen Höhepunkt . . . in Opfer und Kommunion“. Gewiß mag das Schema der Mysterieneinweihung schon in vorchristl. Zeit ein Mahl umfaßt haben; aber daraus ergibt sich noch nicht der sichere Schluß, daß die mand. T. nicht aus dem Christentum abgeleitet sein könnte. Wenn das Schema überall sich ähnelt, die mand. Feier aber gewisse Züge hat, die nun sehr an christl. Bräuche erinnern, so kann man ebensogut eine Abhängigkeit des mand. Ritus vom christl. erschließen.

IV. *Das Gottwesen*. Dieses Kap. kommt auf die eben behandelte Philonstelle zurück, die nach R. „von der Schöpfung oder vielmehr der Berufung des 'Urmenschen' als des 'siebenten Tages' handelt“; wir sahen eben, daß diese Deutung im Texte nicht steht; das ganze Kap. hängt also in der Luft. R. vergleicht zu seiner Deutung andere Texte, bes. den „christl. Gnostiker“ Monoimos, und schließt, Philon und Monoimos hätten dieselbe Erlösungslehre. Die *anima principalis* könne nur der *ανθρωπος τέλειος* oder die Weltseele sein, d. h. der Aion. Der Hohepriester, dessen Gegenbild bei Philon, ist nicht mehr Mensch, sondern ein *λόγος θεῖος*. Im *Corpus Hermet.* XIII wird der Fromme nach dem Aufstieg Gott und Gottes Sohn, heißt ebda I „Mensch“. R. schließt: „Die Gnosis ist älter als das Christentum“. Die philonische Dreiteilung 1. Urmensch, 2. Einzelseele, 3. geistiges Selbst des Gereinigten findet sich auch bei Mani. Ist es aber möglich, daß der Jude Philon unter dem *principalis deus* „die Summe der individuellen Lichtselbsts“ sieht? — R. verfolgt dann die Idee von der Siebenzahl der „erstgeschaffenen Götter“ oder der obersten Engel. Bei den Katharern stehen neben der einen *anima principalis* deren 7 unter Berufung auf Apokal. 1, 4 τῶν ἐπὶ πνευμάτων, ἃ ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ. Den *spiritus septiformis* will R. demgemäß aus der Aionvorstellung erklären. „Für mich erklärt die Lehre des Ostanes, also der persische Glaube, daß aus den sieben *ἀγέλαι*, den Sternenkraften der sieben Sphären, d. h. ihrem göttlichen Feuerstoff, Ohrmazd und seine Amesas Spentas (die *φρυσικοί λόγοι* bzw. *ἄγγελοι*) wurden, die lateinische altchristliche Schrift [*Von den dreierlei Früchten des christlichen Lebens*, Zschr. nt. Wiss. 1914, 60 ff.] mit ihrer Behauptung *angelos enim dominus cum ex igne principum septem crearet*; ebenso aber auch Philos Lehre von dem *προεβύτατος ἄγγελος* und die Anthropos-Lehre des Poimandres“ (S. 138). Wenn nun R. mit der Anschauung von der Sohnwerdung eines der Sieben Paulus, Philipp. 2, 6—11 vergleicht, so ist die paulinische Christologie trotz äußerer Ähnlichkeit doch von jener durchaus verschieden; man beachte nur ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων; er braucht es also nicht zu werden! — Bei Philon wird der Prophet am 7. Tage berufen, „weil dies der Tag der ἀνάπαυσις und damit des wahren geistigen Lichtes ist; ja der Gottessohn, der hier geschaffen wird, ist selbst der siebente Tag, die *anima principalis*, der *Αἰών* und die *Sophia*“[?].

In einem manich. Ketzerkatalog ist Christus der „Siebente“. Im Mandäismus hat Mandā d'Haijē zu seinem hl. Tage den Sonntag, ja er ist eigentlich der Sonntag selbst; der Tagesname „Eins auf Sabbat“ kann für den Gott eintreten; er ist Erlösungsgott und Taufgott. Im Gegensatz zu den Juden heißt es bei den Mand.: „Der Sonntag ist älter als der Sabbat . . .“; wenn aber bei ihnen der Vorabend kultliche Bedeutung hat, so ist das nach R. jüd. Beeinflussung. Ist aber nicht sowohl die Sonntagsfeier wie die Begehung des Vorabends (der „Vesper“) vielmehr aus dem Christentum übernommen? Bei den Christen ist doch eben der „Sonntag“, die *ὁδόνη*, der Tag der Auferstehung und daher der T.; nicht der siebente. Die Einwendung R.s S. 147: „geht doch durch alle Teile der mandäischen Literatur der glühende Haß gegen das Christentum“ beweist nichts, da sich erfahrungsgemäß oft diejenigen am meisten hassen, die sich ursprungsgemäß am nächsten stehen. Jedenfalls liegt eine solche Ableitung näher als die von der persischen Aionvorstellung, wonach der erste Tag des Monats geheiligt ist; auch der „Sonntag“ des Mithraskultes ist etwas anderes. Im folg. findet R. nicht nur bei Philon, sondern selbst bei Justinus Martyr und im Hebräerevangelium Spuren der Aiontheologie. Es ist gut, daß er selbst beifügt: „Man soll nicht von einem Zufallsfund zu viel erwarten . . .“, zumal wenn dieser Fund trotz der Behauptung R.s, daß die Prophetenweihe Philons „handgreiflich ein Stück Anthropos-Theologie bietet“, sehr unsicher ist.

V. *Die mandäische und die christliche Taufe.* Die „Kernfrage“ nach dem Verhältnis der 2 Taufen, die nach R. 2 Möglichkeiten der Beantwortung hat, kann nach ihm nur durch die Prüfung gelöst werden, welches Ritual die einheitlichere Auffassung bietet und welches den ursprünglicheren Eindruck macht. Die christl. T. ist nicht bloß Sündenvergebung, sondern auch Initiation, deshalb einmalig. Wenn aber R. die Auffassung: Martyrium = T. als nur aus der mand. Idee verständlich erklärt, so könnte man eher das Gegenteil beweisen. Denn eine Sündenvergebung kann wiederholt werden, wie es auch bei den Mand. der Fall ist, nicht aber ein Sterben; und deshalb ist die christl. T. einmalig. Die Gedankenverbindung mit dem Martyrium läßt sich recht gut herstellen, wenn auch der Täufling noch auf der Erde bleibt und hier den Geist empfängt; es handelt sich um ein pneumatisches Sterben und Hinübergehen in den andern Aion. Wir erhalten also keineswegs das „erste sichere Anzeichen dafür, daß die älteste im Christentum nachweisbare Taufauffassung aus der mandäischen erwächst“. Wenn sich „offenbar“ an die Anschauung T. = Tod die T. durch nur einmaliges Untertauchen und das Nennen nur des Namens Jesu anschließen soll, so scheint mir das vielmehr recht unsicher und dazu nicht der Geschichte entsprechend. — Bei Joh. ist T. = Wiedergeburt (daher die T. an Epiphanie). Entscheidend ist aber nicht, wie R. meint, „allein die Erkenntnis, das Wort“, sondern „Wasser und Pneuma“; ein Zusammenhang mit den Katharern besteht in keiner Weise. Trotz R. S. 162 sind T. und „Firmung“ zwei Akte, die freilich sachlich zusammengehören. Gegen A. v. Seeberg sagt R. richtig, daß die christl. Wassert. nicht bloß eine Joh.-t. ist, daß sie vielmehr schon Pneuma gibt; jedoch wird in ihr die Sündentilgung zunächst ins Auge gefaßt (wo nur die T. erwähnt wird, umfaßt sie die Geistesmitteilung; vgl. Apg. 2, 38). Die Widersprüche, die R. sowohl im N.T. wie bei Tertullian in bezug auf die T. findet, erklären sich vielmehr aus seiner eigenen schiefen Auffassung; so wird z. B. einmal aus einem harmlosen *alii* Tertullians „die kirchliche Mehrheit — und zwar im damaligen Rom“; die *Pentecoste* c. 19 wird falsch als Pfingsten gedeutet, während sie die ganze Osterzeit bezeichnet, und daraus zu Unrecht geschlossen, daß für die angeblich „einseitige“ Betonung der T. = Geistausgießung in der Apg. nur Pfingsten als Taftermin in Betracht komme; wie überhaupt die 3 Taftermine einander ausschließen sollen, ist nicht einzusehen; das gilt nicht einmal von der (in Rom abgelehnten) Epiphanie. Eine „Missionskirche“ kann nach R. einen bestimmten Tauftag nur unter äußerem d. h. mand.

Einfluß einhalten. Es gibt aber doch nichts Originelleres im Urchristentum als die Begehung der *passio* (*in qua tingimur!* Tert. c. 19) bei der alljährlichen Wiederkehr des Paschafestes, an dem die Passion des Herrn stattfand und dessen Erfüllung sie war; wozu da mand. Einflüsse? Mag es R. „unmöglich“ sein, in dem christl. Ritual „einen dogmatischen Grundgedanken nachzuweisen“, so ist er deshalb doch vorhanden, und es besteht keine Notwendigkeit, ihn „außer ihm“ zu suchen. Ja es ist durchaus möglich (wenn auch nicht notwendig), das mand. Ritual aus dem christl. abzuleiten, wie sich nachher noch klarer herausstellen wird. — R. bespricht nun den Aufbau der mand. T. nach den Ritualvorschriften des Qolastā und Petermann, *Reisen im Orient* II 462. Sie umfaßt 3 Akte — die „kunstvolle priesterliche Komposition“ erscheint dabei keineswegs als das Primitive gegenüber der ursprünglichen christl. Einfachheit! —: T., Ölung, Mahl, dazu Adoption (?). Die Ölung hat, wie R. selbst S. 171 bemerkt, ganz dieselbe Bedeutung wie die Wassert. Nach R. tritt bei den Mand. das Öl für das Lichtwasser ein, und diese Anschauung will er auch in der christl. Taufwasserweihe finden [bei der übrigens kein „Holzkreuz“ verwendet wird], wo nach ihm das Öl das Himmelswasser in das irdische leiten soll! Jedoch ist die Eingießung des Katechumenenöls und des Chrisma in das Taufwasser erst spät in diesen Ritus hineingekommen (noch nicht im Gregorianum) und steht daher nach dem Amen des Weihegebetes; als Zweck wird angegeben: *Sanctificetur et secundetur fons iste oleo salutis renascentibus* . . . Also nichts von einer Leitung des Himmelswassers in das irdische — dies ist schon geweiht! —, sondern eine Verstärkung der Weihe, gewissermaßen eine Firmung des Taufbrunnens. Gegen Fr. J. Dölger behauptet R., daß das Öl nicht nur exorzistisch, sondern auch positiv heiligend sei. Man muß wohl zwischen den verschiedenen Anwendungen des Öls unterscheiden: Die Ölung nach der T. wirkt positiv; darauf beziehen sich auch die Stellen S. 175 A. 1. Vor der T. ist das Öl exorzistisch; vgl. im röm. Rituale: *Ego te linio oleo salutis* . . . *Exi, immunde spiritus* . . .; nachher wird das Chrisma verwandt. Da die Grundlagen demnach nicht tragfähig sind, so fallen die Schlüsse R.s auf die Abhängigkeit des christl. Rituals vom mand. S. 176 f. in sich zusammen. Richtiger wäre zu sagen: Im Christentum hat die Ölung bei der T. einen fest ausgeprägten Sinn, im Mand. ist sie nur Wiederholung der (an sich genügenden) T. — also sinnlose Übernahme eines unverstandenen Brauches. Ferner: Bei den Christen sind ursprünglich die wichtigsten Riten T. und Handauflegung; erst allmählich ist die Ölung zum Ritus der „Firmung“ geworden. Wenn bei den Mandäern die Ölung neben der T. eine Hauptrolle spielt, so ist das eine Nachwirkung des späteren christl. Ritus, kann also unmöglich das Ursprüngliche sein. — Daß in der *Didache* T. und Mahl eng verbunden sind, ist nichts Neues (s. oben); aber unbewiesen ist, daß zur Euch. der *Did.* die Einsetzungsworte nicht passen oder daß die Dankformel über den Kelch ein Abendmahlsgebet im eigentlichen Sinne ausschließe: Der Herr gab sein Blut als Wein; vgl. auch Luk. 22, 16 ff.; die enge Verwandtschaft von Blut und Wein wird von Justin, Clemens Al. u. a. oft hervorgehoben. Auch der Zusammenhang von T. und Euch. bei Paulus I. Kor. 10 ist etwas Selbstverständliches; R.s Deutung der „Wolke“ stimmt übrigens nicht, es ist vielmehr die Feuer- und Wolkensäule (Exodus 13, 21 f.) gemeint. Nur dem Mandäischen entgegenkommen soll es auch, wenn nach R. S. 183 die T. „das christliche Sakrament“ ist. Die neugefundene Ölweihe der *Did.* betrachtet R. m. E. mit Recht nicht bloß als exorzistisch, sondern als heiligend (s. Nr. 201); die Salbung nach der T. wurde ja bald zum Symbol der positiven Erfüllung mit dem Pneuma. Damit ist aber keine „Verdoppelung der T.“ erreicht wie bei den Mandäern! T. und Geistspendung (mit der Euch. als Speise) sind die christl. Initiation (diese Deutung schon Jb. 5 [1925] 237). Bei den Mandäern hat selbst das Mahl nur den Zweck der Sündenvergebung (vgl. den Text S. 187), was gegenüber dem Christlichen eine starke Verkümmerng darstellt. Daß die

Exorzismen bei den Mandäern innerlich berechtigt sind, nicht aber bei den Christen ist eine Behauptung, für die R. den Beweis schuldig bleiben muß; wer die altchristl. Auffassung über die Erlösungsbedürftigkeit auch der Natur kennt, wird durch jene nicht „befremdet“ sein. Die S. 191 ff. besprochene Epiphanie-Wasserweihe ist nicht römisch, sondern orientalisch; ins röm. Rituale ist erst neuerdings eine andere Formel aufgenommen worden; auch in jenem Formular wird kein „Lichtjordan“ in das irdische Element eingefügt, sondern das irdische Wasser selbst wird geheiligt. Der Unterschied zwischen der (alten) Epiphanie-Wasserweihe und der röm. Taufwasserweihe liegt im Zweck: dort wird Exorzismuswasser geweiht, hier Taufwasser. Wenn R. sagt, dort wirke der gekreuzigte Christus (wohl wegen des hineingesenkten Holzkreuzes), hier der Geist als der Weihende, so ist dazu zu bemerken, daß dort auch der „Geist“ wirkt, und hier ist der „hl. Geist“ der Geist Christi. Die sehr späte Zeremonie der Einsenkung der Osterkerze (steht noch nicht im Gregorianum!) ist, worauf ich schon Jb. 3 (1923) 125 hinwies, kein Zeugungsakt nach Art phallischer Riten. Die Befruchtung wird vielmehr durch Kreuzzeichen und Hauch angegeben; diese pneumatische Befruchtung ist aber auch (trotz R. 199 f.) vorhanden! Aber in der Weihe, nicht in der Taufe! R. hält diese beiden Akte nicht auseinander. Die Weihe ist die Befruchtung des Wassers als des *uterus matris Ecclesiae*; alsdann folgt in der T. die Geburt. All diese klaren, scharf geschiedenen Gedanken und Tatsachen verschwimmen in dem mand. Ritus; trotzdem glaubt R. den christl. Ritus nur aus dem mand. verstehen zu können und beruft sich dabei hauptsächlich auf die Einsenkung der Kerze, die doch, wie wir eben sahen, ein ganz später Ritus ist! („nichts anderes als der Lichtstab des Mandäers, der das himmlische Element über das irdische legt!“ S. 201). Daraus läßt sich ermesen, was wir davon zu halten haben, wenn R. im christl. Ritus „eine einheitliche dogmatische Anschauung und einen klar erkennbaren Zweck der einzelnen Handlungen“ vermißt (S. 201). Wenn Tertullian der Handauflegung den Geist zuschreibt, so hat er nur die urchristl. Sitte beibehalten; die Salbung ist aber nicht bloße „Wiederholung der Wassertaufe“, sondern ihre positive Ergänzung; vgl. Tertullians Worte *De resurr. carnis* 8: *caro abluitur, ut anima emaculetur, caro ungitur, ut anima consecretur*. Wenn R. dieselbe „Unklarheit“ im *Gelasianum* p. 70 Wilson findet, so macht er sich vielmehr selbst einer Verwirrung schuldig, indem er 2 Texte zusammensetzt, von denen der eine sich auf das (nach der T. und bei der Firmung zu verwendende) Chrisma, der andere auf das Krankenöl bezieht (erst am Schluß der Gründonnerstagsmesse, p. 72 Wilson, wird das *oleum exorcizatum* geweiht, das vor der T. gebraucht wird und mehr reinigend wirkt). Das Chrisma soll nur noch, *si quae illis aduersantium spirituum inhaesere reliquiae*, diese vertreiben, wirkt aber im übrigen positiv: *ut sit his qui renati fuerint ex aqua et spiritu sancto chrisma salutis eosque aeternae uitae participes et caelestis gloriae facias esse consortes*. Es ist wirklich unverständlich, wie man die klar durchdachten christl. Riten aus den nebelhaften mand. Gebilden ableiten kann! R. sieht nur eine „grundlegende Änderung“ bei der Übernahme durch das Christentum: den Ersatz der (angeblichen) Himmelswanderung durch das Herabsteigen des Geistes! Seine eigenen Zweifel beruhigt er durch den Hinweis auf Taufbräuche in Naturreligionen. Die indischen Parallelen mit dem Mand. scheinen jedoch recht schwach (vgl. S. 209 A. 3, wo doch tatsächlich etwas ganz anderes steht!) und sehr allgemein. Seltsamerweise wird aber aus diesen Parallelen die Joh.-t. erklärt (S. 213) oder sogar die Auffassung von einer 1. und 2. T. Jesu. Ist es denn notwendig, zum Verständnis der christl. Anschauungen auf die abstrusen ind. Bräuche zurückzugeben? Genügt nicht für eine gewisse allgemeine Ähnlichkeit das Vorhandensein einer „Uridee“ (vgl. R. S. 216 A.), die aber im Christentum eine ganz eigene Ausprägung und Vertiefung erfahren hat? — Die Vermittlung zwischen dem Ind. und Mand. sucht R. im Persischen. — Im folg. lehnt R. m. E. mit Recht die Entstehung der christl. T. aus der jüd. Proselytent. ab. Für die Joh.-t. ist aber

die „Existenz von Täufern im Jordantal“ nicht notwendig (eher hinderlich, denn dann wäre sie ja nichts Neues gewesen, was doch R. S. 225 A. 1 gerade beweisen will). Keineswegs richtig wird sie charakterisiert, wenn sie etwa mit der T. zur Reinigung von den Sünden am Jahresende im phrygischen Mysterienkult gleichgestellt wird; sie ist doch etwas total anderes, ein Ausdruck der *μετάνοια* vor dem Anbruch des Gottesreiches. Der *ἐρχόμενος* ist aber im Christl. viel schärfer und vor allem geschichtlicher gezeichnet als im Mand.; hier ist die klare Stellung des Joh. als des Vorläufers verflüchtigt. Die Joh.-t. ist nach den Evangelien nicht sakramental, sondern *εἰς μετάνοιαν*. Bei den Mand. wird sie naturgemäß sakramental, weil sie zum Hauptritus der Sekte wurde. Jene war nur Vorbereitung auf etwas Höheres, was noch kommen sollte (also keine Parallele in den Myst.-religionen). Das klare Bild des *ἐρχόμενος* entspricht keineswegs „genau dem Bilde des mand. Enōš“ (S. 229). Josephus hebt ganz richtig die ethische Bedeutung der Joh.-t. hervor. *βαπτισμῷ συνέναι* heißt bei ihm „zur T. kommen“, nicht „durch die T. eine Gemeinschaft bilden“. Auch aus Epiktet bei Arrian, *Diss.* II 9, 19 f. kann nicht geschlossen werden, daß *βαπτισταί* eine asketische Sekte gebildet hätten, zu der Joh. gehört hätte. Die betr. Anhänger des Judentums heißen *βεβαμμένοι*, sie sind echt; die falschen Stoiker sind demgegenüber *παραβαπτισταί* d. h. „Falschtäufer“; aus diesem geistreichen Wortspiel kann man aber doch nicht auf eine Sekte von *βαπτισταί* schließen, sondern höchstens auf den Übertritt zum Judentum durch ein *βάπτισθαι*. Auch *Sibyll.* IV 165 ff., die wohl mit Recht von R. nicht auf eine Proselytent. gedeutet werden, beweisen deshalb noch nicht die Existenz einer Täufergemeinde. — R. will nun noch „sehr viel weiter vordringen“. Die pers. und die christl. T. sind Bekehrungst.; R. will das aus *Ginzā* r. II 2 u. 3 (Lidzb. S. 54—61) auch für ältere Formen der mand. nachweisen; genügt aber die Schlußbemerkung „Dieses ist das Buch des Jordan“ zu solchen Schlüssen? und auch in II 3 wird die T. nur nebenbei erwähnt. — Die Parsen haben nach R. noch heute fast den gleichen T.-brauch wie die Mand.; dazu der Nachtrag S. 383 ff., wonach R. die Beweiskette für die Ableitung des mand. Sakramentes von dem altpers. geschlossen wird, da dort die Himmelfahrt des Täuflings vorkommt. Es fragt sich nur, ob denn der mand. Ritus den Himmelsflug wirklich enthält (s. Anfang unserer Besprechung). — Die Perser, Mandäer und Christen kennen ein Mahl nach der T.; so tritt das Abendmahl in den Bereich der Untersuchung. Für R. ist das hl. Mahl der Christen nur verständlich, wenn es mit der T. gegeben war, „doch noch ohne Beziehung auf das letzte Mahl Jesu mit den Seinen, als Voraussetzung . . . einer Wiedervereinigung im Gottesreich“ (S. 247). Weil die einmalige T. mit Mahl nicht genügte, um die Gemeinde zusammenzuhalten, hätte man diesen Teil des T.-ritus wiederholt: „Dies Stück der übernommenen T. konnte das werden, was den Taufsekten die Gesamthandlung war, der gemeinsame Gottesdienst.“ Die Ausbildung des Mahlritus und damit die Annäherung an das Sakramentale sei dann durch den hellenistisch gebildeten Paulus erfolgt. Wahrlich eine merkwürdige Entstehung der christlichen Liturgie aus zusammengesuchten und wieder zusammengenähten Fetzen! Zu solchen Theorien kann man nur durch ein vollständiges Verkennen der hinter dem Christentum stehenden göttlichen Kräfte und eine maßlose Überschätzung der mand. Sekte kommen. Hören wir noch die Zusammenfassung R.s S. 249 f.: „Aus den sowohl von persischem wie von jüdischem Glauben beeinflussten Erwartungen asketischer Kreise im Jordantal hat Johannes seine Botschaft von dem Gericht und mit ihr das Sakrament übernommen, das Juden und Heiden aus ihm befreien und in einem neuen Gottesvolk zusammenschließen sollte. Er verband damit — und das war entscheidend — die messianischen Hoffnungen der Besten des eigenen Volkes. Selbstverständlich mußte die Gemeinschaft, die er schuf, ihn überdauern, und selbstverständlich mußte das junge Christentum, wenn es diese Erwartung übernahm, diese Taufe mitübernehmen; aber es konnte nur in den Namen seines Herrn, konnte nur in den Namen Jesu taufen, und durch diese Bin-

dung an den Namen des gestorbenen und auferstandenen Meisters als des verkündeten Messias wurde diese Taufe für es ein Eigenes, sein ganzes Wesen Ausdrückendes. Das Personenbild verband sich mit den allgemeinen Heilserwartungen. Die christliche Kirche ist mit der Taufe entstanden.“ Wie wenig diese Darstellung — die zudem in ihrer mühsamen Konstruktion nicht von ferne an die gewaltige Idee der Evangelien heranreicht — Anspruch auf Wahrheit hat, wollte ich zu meinem Teile vom Standpunkte der christl. Liturgiewissenschaft aus zeigen. Die folgende Polemik gegen Peterson kann ich daher übergehen, da sie für unsern Gesichtspunkt nicht von Bedeutung ist; ebenso die weiteren Stützungsversuche R.s für seine Hypothese, in denen er z. B., was von der T. Jesu allein gilt, auf die gesamte Joh.-t. überträgt; ferner sogar die T. auf die Trinität vom Mand. ableitet und schließlich die T. Jesu als „geschichtlich“ im Sinne einer subjektiven Vision Jesu bezeichnet. Hier offenbart sich die letzte Quelle der Irrtümer R.s; und er selbst weist darauf hin, indem er S. 280 A. sagt: „Wer von uns kann diesem Vorwurf (des Rationalismus) wohl entgehen?“ Aber auch der „Rationalismus“ muß doch wenigstens versuchen, klare und durchschlagende Argumente für seine Behauptungen zu bringen. Wir können das Buch trotz mancher anregenden Beobachtung nicht als die Darstellung der wirklichen Vorgeschichte der christl. Taufe anerkennen.

Beigabe I (zu Kp. II) druckt *Ein häretisches Apokryphon* ab, nämlich eine Schrift der Bogomilen, schon von Benoist 1691 und von Döllinger hg., hier nach der von Döllinger benutzten Wiener Hs. 1137 und Benoist wiedergegeben; die Hs. ist etwa aus dem 3. Viertel des 13. Jh. Die Verbesserungen R.s sind nicht immer überzeugend, auch die Beurteilung nicht. S. 305 heißt es im Text: *Sine meo (d. h. Christi) baptizate, quo baptizo in remissionem peccatorum, inquam, solum nullus potest habere salvationem dei. ex quo ego sum panis vitae descendens de septimo celo, quod qui ma(n)ducat carnem meam et bibit sanguinem, hii dei filii vocabuntur. Et interrogavi dominum: Quid est caro tua et quid est sanguis tuus? et dixit mihi dominus: Antequam cecidisset diabolus cum tota militia angelica patris, angeli patris orantes glorificabant patrem meum hanc orationem dicentes: pater noster qui es in celis. ita hic cantus ascendebat ante tronum patris. sed angeli ex quo ceciderunt, iam non potuerunt glorificare deum in hac oratione.* R. sieht nach S. 309 hier die „unlösliche Vereinigung von Taufe und Abendmahl nachdrücklich betont“. Richtiger scheint mir, daß hier T. und Ab. vollständig spirituiert werden; denn die T. besteht im Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi und dies wiederum im Gebete. (So auch R. S. 124.) S. 313 findet R. bei Tatian, *or. 7* „die gleiche seltsame Annahme [wie in dem Apokryphon], daß der Satan der erstgeborene Sohn Gottes sei“. Diese Ansicht findet sich aber weder in dem Apokryphon (S. 297 ist trotz der Verbesserungen R.s zu lesen: *et sedebat [lies: sedebam] ego apud patrem meum, et ipse erat ordinans virtutes celorum*; vgl. B: *Ego autem sedebam apud patrem meum. Ipse erat ordinans . . .*), wonach der Sohn beim Vater ist und Satan die Engel regiert) noch bei Tatian, bei dem vielmehr der Logos die Engel schafft, unter denen einer das *πρωτόγονον* hat, und dann die Menschen; Satan ist also keineswegs der „Weltschöpfer“. Die folgenden Darlegungen über den Sonntag sind auch keineswegs überzeugend. Gewiß erinnert die symbol. Auslegung der *ὁγδόη ἡμέρα* an die hellenist. *Ὀγδοάς*, aber sie hat doch im Christentum eine ganz neue Vertiefung und eine Anwendung auf den Tag erfahren. Wenn vollends die Mandäer die jüd. Bezeichnung *מֵלַח תֵּימָנָא* festhalten, so kann man diesen Namen doch nicht aus der Mystik der Achtzahl erklären. Von der „vollen Übereinstimmung“, die sich nach R. zwischen den Katharern und Mandäern ergibt, ist weder hier noch in der ganzen apokryphen Schrift viel zu merken.

Beigabe II (zu IV) *Eine alte Schöpfungsdarstellung in San Marco* von Luise Troje weist auf das Schöpfungsmosaik im Atrium von S. Marco hin, auf dem die 7 Tage als Engel erscheinen, und sieht darin eine Bestätigung der Reitzensteinschen Aufstellungen in Kap. IV. Die Verf. gibt selbst an, daß es sich um junge byzant.

Arbeit des 13. Jh. und noch späterer Zeit handelt; jedoch sei es Tikkane, *Die Genesismosaiken von S. M. in Venedig* (1899) gelungen, die Vorlage in der Cotton-Bibel (5./6. Jh.) nachzuweisen. Wenn sie dann noch weiter geht und ein noch älteres Vorbild, vielleicht sogar ein hellenistisch-jüdisch alexandrinisches annimmt, so sollten Untersuchungen wie die von uns Nr. 222 besprochene zur Vorsicht mahnen. Die Personifizierung der Tage als Engel scheint mir nicht notwendig auf die Aiontheologie zurückgeführt werden zu müssen. Eine Interpretation wie die der Darstellung des 7. Tages S. 325 ff. scheint mir sehr unsicher. Der Schöpfergott legt dem 7. Engel die Hand aufs Haupt (*benedixit*). Mit Recht sagt Tr., daß bei der Sabbatpolemik der ersten 3 Jh. eine solche Ehrung des Sabbat kaum denkbar wäre. Aber anstatt daraus zu schließen, daß es sich (wie es ja auch den Tatsachen entspricht) um eine spätere Darstellung handelt aus einer Zeit, wo der Sabbat nicht mehr gefährlich war, findet sie die Lösung in der Christologie der Schrift *Von den dreierlei Früchten des christl. Lebens*, in der einer der 7 Engel zum Sohne Gottes wird. Das soll auch daraus hervorgehen, daß der 7. Engel von links herzutritt; es sei tatsächlich der 1. Sollte der Logos ihm aber vielleicht seine Linke auflegen? Die weitgehenden Folgerungen der Verf. scheinen mir wenig begründet zu sein. Die christl. Polemik hebt immer den 8. Tag hervor, der zugleich der 1. ist (darüber gute Bemerkungen S. 322 A. 1). [Daß schon bei Aristobul, wie Tr. meint, der 1. und der 7. Tag gleichgestellt worden seien, beruht wohl auf einer irrigen Interpretation. Die Stelle besagt, daß der 7. Tag der Geburtstag des Lichtes sei, in dem das All zusammenbeschaut wird (da ja die Schöpfung jetzt vollendet ist) d. h. der Sophia; von dem 1. Tag ist nicht die Rede.]

Beigabe III (zu IV u. V) *Sanbat* von Luise Troje. Behandelt die Sabbatidee in der *Tē'ēzā Sanbat*, einer Zusammenstellung 7 relig. Schriftchen der Falaschas d. h. abessinischer Juden (hg. von J. Halévy 1902). Das Judentum hatte sehr früh Anteil an der abessin. Kulturarbeit; die christl. Kirche bewahrte noch die „Bundeslade“, übte den Tanz der Priester und nannte den Sonntag den „großen“ oder den „Christen“-Sabbat (*Sanbat*), feierte daneben den jüd. als den „kleinen“. In dem T. S. ist der Sanbat eine göttliche Wesenheit, Gottes eigenes Kind; die Sabbatvorschriften sind die Gesetze Sanbats; er wohnt im Himmel, in der höchsten Höhe des siebenteiligen Himmels thront er zur Rechten Gottes. Er ist von jeher bei Gott wie die Sophia der Proverbia Sal., wenn auch noch nicht als Wort ausgesprochen, als der Geist Gottes über den Wassern schwebte. Jeden Freitagabend wird er gekrönt und steigt mit dem Segen Gottes zur Erde hinab, mit ungeheurer Freude empfangen. Die Sabbatfeier ist eine Gottesepiphanie, zugleich eine richterliche Scheidung zwischen Frommen und Sündern; Michael steigt selbst in den Scheol hinab und bringt den Seelen Ruhe bis zum Sonntagmorgen. Sanbats und Michaels Abstieg haben ein gemeinsames Urbild in dem Abstieg des Erlösers. Die Weigerung des Sanbat, hinabzusteigen, findet sich bei den Mandäern für den Habšabbā (Erster der Woche), der den Menschen Erkenntnis und Taufe bringt und damit die Unsterblichkeit. Sanbat ist Anwalt seiner Getreuen beim Jüngsten Gericht. Bei den Mandäern sind Habšabbā, Kušā und Almosen Zeugen der Seele. Sanbat ist der Geist Gottes und Gott selber. Eng verwandt ist der Begriff der Sophia. In Alexandria wandte man die orphisch-pythagor., z. T. ursprünglich oriental. Siebenzahlmystik auf den Sabbat an. „Mit den hellenistischen Begriffen des (immateriell) Göttlichen als des *νοῦς*, der *σοφία*, des *φῶς* (= *γῶσις*) deckt sich jetzt der des Sabbat. Als der siebente Tag bedeutet er das *φῶς*, ἐν ᾧ τὰ πάντα συνθεωρεῖται. Um für diese Lichtgleichung mit dem Genesis-Bericht im Einklang zu bleiben, legte man ihr die auch bereits orphisch-pythagoreisch überlieferte Zahlengleichung $7 = 1$ zugrunde.“ Im Sabbat wird der Welt das geistige Prinzip geschenkt, „Gottes Weisheit, die Amme, Pflegerin und Ernährerin“ derer, die nach unsterblicher Kost begehren (Philon: *Quod det. pot. ins. sol.* 115). Dieser hellenist. Phase der jüd. Sabbatanschauung entspricht die abessin. Gleichung: S. = Geist Gottes. Vergleichbares

findet sich bei den Mandäern. Habšabbā ist die Erkenntnis = Wesensverwandlung. „Im Feiertag tritt die im Zentrum der Lehre stehende göttliche Heilsaktion in Kraft.“ Die Sabbatspekulation erscheint als ein Stück judaisierter Aiontheologie [keineswegs ist aber die Herabkunft des Geistes im T. S. mit dem ganz anders gearteten Pfingstwunder „durchaus . . . in die gleiche Ebene zu rücken“]. Auch beim Habšabbā ist nach Tr. Einfluß des pers. Kalenders unbezweifelbar; dagegen ist die soteriologische Spekulation über Sanbat und Habšabbā nicht in der zarathustrischen Ahura Mazda-Auffassung vorhanden; sie ist eher mit dem Tage des Mithra zu verbinden. Dieser Tag ist Anfang der 2. Monatshälfte (oder des Monats), später der Woche. Mithra vertritt ursprünglich den 30- oder 27/28-teiligen Monat (Mond = Siebenergott). „Besäßen wir die — echte und vollständige — Ritualistik der vorzarathustrischen Mond- und Haomaopfer mit ihrer Hymnik, so ließen sich wahrscheinlich alle Züge Habšabbās wie Sanbats auf die Gottheit jener kultischen Feiern zurückführen“; die nächstverwandte altbrahmanische Literatur kann uns „einen Begriff von der alten, noch tief in der Naturreligion verwurzelten Aiontheologie“ geben. *φῶς* = *ρὸς* ist hier noch ganz konkret zu fassen. Bei den Mand. kommt Habšabbā im Lichtschiff. — Der Aion ist auch Seelenführer: der Opferer steigt durch den Brahmanpriester, durch das Manas und den Mond zur Himmelswelt empor. (S. 363 Bild vom Schiff für die Kirche.) — Habšabbā ist Sündenerlassener am Feiertag der Mand. durch das Bad; er bringt die Taufe, weil er der Gesandte ist. Er ist selbst der Jordan. In der indisch-eranischen Aiontheologie ist der Gott selbst der „Strom“ (Wasser bei der Königsweihe). „Ob das rituelle Bad der vedischen Opferfeiern ursprünglich ein Eintauchen in den Strom, der selber der Gott ist, bedeutete, läßt sich nicht nachweisen“; Spuren dafür sind vorhanden in dem Bade zur Sündenreinigung am Naurōz-Tage in der Yimalegende; unter bestimmten Voraussetzungen gilt nach Tr.: „wir hätten in dem eranischen Festbrauch den Typus des Vorbildes für die mandäische Sonntagsfeier, wenn nicht gar unmittelbar dieses selbst zu erkennen“ (S. 373 f.). Mit dem Habšabbā kommt das wahre Wissen herab und das sündenvergebende lebende Wasser des Himmelsstromes; das Ritual bleibe sachlich in derselben Anschauung, wenn es das Betreten des umgewandelten Wassers als einen Aufstieg zum himmlischen Strom fasse; Reitz. habe daher mit Recht diesen später abgestoßenen Ritus, der recht wohl als „der Kronzeuge der Grundvorstellung“ gelten könne, zum Ausgangspunkt seiner Argumentation gemacht. Auf wie schwachen Füßen aber dieser Ausgangspunkt steht, haben wir oben gesehen, und dasselbe gilt auch von den sehr anregenden Darlegungen Tr.s. Sie schließt: „Aus der mandäischen Überlieferung ergibt sich, daß das Kernstück in der Feiertagsspekulation der Taufritus darstellt, der seinerseits wieder in einer an den Monatsanfang gebundenen Zeremonie des inderanischen Opferkultes sein Vorbild hat.“ Die hellenist. Sabbatspekulation sei nur eine sehr blasse Nachbildung der Urform. Der Wurzelboden der mand. Religion sei „der Kult einer frühen Naturreligion mit seinem Ritual und seiner Hymnik“. Das Gnostische und das Jüdische sei damit nicht organisch verbunden. Das eigentliche Zentrum, das Kultische, also die Taufe sei von dem Gnostischen nicht berührt. „Sie stellt das Vorgnostische, den Urbestand, am reinsten dar. Gilt es demnach . . . das Verhältnis der mandäischen Taufe zu der ohne Frage nah verwandten christlichen zu bestimmen, so kann nur das Christentum der empfangende Teil gewesen sein. Sind aber die kultischen Elemente, die es übernahm und mit seinem Geiste erfüllte, viel älter als das in beide Religionen gleichermaßen eingedrungene Gnostische, so scheint es unmöglich, von der gnostischen Parallelität aus die Beziehungsfrage zu entscheiden. An der Gnosis geht die Linie der Geschichte der Taufe ungebrochen vorüber.“ Für so weitgehende Folgerungen scheint mir die Grundlage zu schmal zu sein.

Die ausführliche Bespr. des Reitzensteinschen Buches durch H. H. Schaefer (Gnomon 5 [1929] 353—370), die ich erst nach Beendigung der obigen Bespr. einsehen konnte, lehnt ebenfalls die Auslegung der mand. Tauflieder und der Stelle

Philons, auf der R. seine Konstruktion aufbaut, und damit diese selbst ab. Die Joh.-t. faßt Sch. als bewußte Überbietung der Proselytent. auf; sie hat mit Mysterien nichts zu tun (der Beweis dafür aus ihrer Einmaligkeit, da zum Wesen des Mysteries die Wiederholbarkeit gehöre, scheint mir aber nicht durchschlagend). Für die Taufauffassung des Paulus ist Röm. 6 doch wohl ausschlaggebend; die Bemerkung I Kor. 1, 17 kann nicht mit Sch. dagegen ausgespielt werden. [146]

R. Reitzenstein, *Zwei Arten religionsgeschichtlicher Forschung* (Arch. f. Rel.-wiss. 27 [1929] 241—277) wendet sich gegen die Rez. Schaeders (s. Nr. 146) und sucht vergeblich die Interpretation der mand. Lieder und der Philonstelle zu retten. Richtiger scheint es mir, wenn R. S. 268 ff. die Verwertung von I Kor. 1, 17 durch Sch. ablehnt und daraus vielmehr schließt: „Gar nichts kommt darauf an, wer die heilige Handlung vollzogen hat, alles darauf, mit welchem Gottwesen sie verbindet; dessen Teil wird man.“ — Ein Irrtum ist es, wenn R. mit H. Lewy S. 265 A. 1 das Himmelfahrtsfest für einen Taftermin hält und daraus Folgerungen zieht; es handelt sich vielmehr um Pfingsten, an dem damals noch die Himmelfahrt mitbegangen wurde; s. Salaville unten Nr. 202. — S. 275 A. 2 Hinweis auf Bang-v. Gabain, *Türkische Turfantexte* II (Sitzber. d. Preuß. Akad. 1929 XXII S. 419 Z. 76), wo manichäische „Seelenmahle“ bezeugt werden. [147]

Beziehungen zum Alten Orient und zum israelitisch-jüdischen Kult.

Von Lorenz Dürr.

K. Sethe, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen* (Unters. z. Gesch. u. Altertumskunde Ägyptens. X. 1928). Enthält sicher 2 der merkwürdigsten Dokumente, die aus dem At und aus der ägypt. Literatur überkommen sind. Die Vorführung alter hl. Geschichten der Götter- und Heldensage an festlichen Tagen war bisher schon für Ägypten gut bezeugt. Doch besaßen wir noch nicht die Dialoge, die dabei gesprochen wurden, und die Erklärung ihres Sinnes. Jetzt liegen diese Texte, zusammen mit eingehenden „szenischen Vermerken“ für die Aufführung der Stücke, ganz unseren Rubriken entsprechend (S. 13), im einzelnen u. zw. aus ältester ägypt. Zeit vor. — Es handelt sich dabei um zwei in Anlage und Aufbau gleichgeartete Texte: Der 1. ein „Denkmal memphitischer Theologie“: Der Schabakostein des Britischen Museums, früher schon mehrfach, aber jetzt erst durch S. in seiner ganzen Eigenart erkannt und in den Zusammenhang eingeordnet. Der Text ist eine Abschrift, die König Schabako (712—700) herstellen ließ; das Original geht nach den Untersuchungen S. in die Zeit der Gründung und Erhebung von Memphis zur Hauptstadt des geeinten ägypt. Reiches unter König Menes (1. Dynastie) selbst zurück. [A. Busch, *Dramat. Texte aus dem Alten Ägypten* in Or. Lit. Ztg. 32 (1929) setzt den Stein in die Zeit der 5. Dynastie.] Er behandelt in dramatischer Darstellung eben das Emporkommen von Memphis gegenüber dem alten Heliopolis, eingeleidet in die Auseinandersetzung der betreffenden Lokalgottheiten, und die Erhebung des Ptah von Memphis als des höchsten Gottes. Wie S. den Text charakterisiert, ist es „das religiöse Dogma für die neue Hauptstadt Memphis, das hier dem alten, noch der vorgeschichtlichen Zeit entstammenden heliopolitanischen Dogma gegenübergestellt wird; ein neues Dogma mit politischem Hintergrund, wie es ganz entsprechend einst, als Heliopolis Hauptstadt des Reiches wurde, aufgestellt worden sein wird und wie es dann später Amenophis IV. für seine Welt in El Amarna aufgestellt hat“ (S. 5). Das Interessante für die Liturgiegesch. ist zugleich, daß man diese Erhebung doch offensichtlich im Fest-

spiele, also wohl in Jahresfesten oder Gründungsfesten, wieder beging (vgl. unsere Kirchweihfeste und die Feste cathedra Petri usw.). — Der 2. Text ist der dramatische Ramesseumpapyrus. Ein Spiel zur Thronbesteigung des Königs. Er behandelt in ebenso hochinteressanter Weise ein offensichtlich Ritual zu Festaufführungen bei der Thronbesteigung des jeweiligen Königs (und wohl auch bei den Jahresgedenkefeiern dieser Erhebung): „Den Gegenstand dieses Festspiels [d. h. des vorliegenden Textes] . . . bildet die Thronbesteigung des Königs Sesostri I., der in der Rolle des Horus in allen Szenen den Mittelpunkt der Handlung bildet. Das Spiel begann vermutlich mit dem Ableben des alten Königs, seines Vater Amenemmes I., und endigt mit Feierlichkeiten, die sich an dessen Beisetzung knüpfen. Als Höhepunkt zwischen diesen beiden Endpunkten steht die Krönung des jungen Königs da . . . Was vorhergeht, betrifft die Vorbereitungen dazu; was folgt, gilt der Beisetzung des Königs und bildet das Nachspiel dazu“ (S. 95). Dabei steht nun aber wieder fest, daß der Text selbst d. h. die Elemente nicht erst aus der Zeit der heutigen Hs. (Thronbesteigung Sesostri I.), wo man ihn aktuell zusammenstellte (um 1980 v. Chr.; vgl. S. 95), stammt, sondern „naturgemäß sich an alte Traditionen gehalten hat. Das liegt in der Natur der Sache. . . . Der Text atmet denn auch überall in den Sprüchen, die seinen Dialog bilden, das höchste Alter sowohl in seiner Sprache wie in seinem Inhalt. Das Auftreten des Titels *šḥn. w-s'ḥ* (= Sucher des Geistes), der uns sonst nur aus Inschriften der ersten Dynastie bekannt ist, weist die Entstehung des Textes und der Zeremonien, die er betrifft, in die Zeit, in die man sie von vornherein setzen würde, in die Anfänge der geschichtlichen Zeit, in denen sich nach Bildung des geschichtlichen Staates fast alle Institutionen des ägyptischen Königtums ausgebildet haben“ (S. 98). Auch die Schrift weist in die älteste Zeit (S. 88). Es ist also dieselbe Zeit, in welcher obiges „Denkmal memphitischer Theologie“ anzusetzen ist (vgl. S. 193f.). Dabei erhalten wir nun aber durch die Reihenfolge der Szenen ein vollständiges altägyptisches Krönungsritual, wie wir es bisher schon wenigstens in großen Teilen für Akkad besaßen (s. Jb. 7 Nr. 167). Alle Elemente der Krönungsfeier werden dabei aufgezählt d. h. in Szenen vorgeführt: Überreichung der königlichen Insignien; Darbietung von Wein und eines Mahles; Huldigung der Großen von Ober- und Unterägypten; Herbeibringen von Spezereien für die Krönungsfeier und Vollzug der Krönung; schließlich Speisung der huldigenden Großen unter persönlicher Teilnahme des Königs beim Krönungsmahle (siehe die Zusammenstellung S. 96f.). Dann aber das Interessanteste ist, daß der Text noch mit Illustrationen (31 Bildern) versehen ist, in welchen die einzelnen Handlungen dargestellt sind. Inschriften über den Bildern erklären dazu nochmals die einzelnen Vorgänge. Wir haben hier das älteste Beispiel einer Buchillustration (S. 89). —

Liturgisch wichtig ist aber vor allem die Einrichtung der beiden Texte, die darin sich vollständig entsprechen, sowie die Art der Aufführung der Spiele. Die Texte bestehen aus je einem erzählenden Teile, der nach der Form als Bericht über etwas Geschehenes, bereits Vergangenes aufzufassen ist (der *ἱερός λόγος*), das bei der Aufführung des Spieles wiederholt werden soll. Dieser Vorgang ist dann auch die eigentliche kultische Handlung, wie sie sich bei der Aufführung des Festspiels abspielte (S. 90). Zu dieser Erzählung kommt dann, besonders in dem 2. Texte, die Erklärung, mit „das ist“ eingeleitet, und hier werden nun die Handlungen religiös symbolisch ausgedeutet. Hier treten an die Stelle der irdischen Personen und Dinge die göttlichen, mythologischen Rollen, die diese bei der Aufführung zu spielen haben. Also bei dem memphitischen Texte die ganze Ausdeutung auf den Gott Ptah und seine Erhebung über die anderen Götter, dazu die einzelnen theologischen Bemerkungen, welche ein ganzes theolog. System offenbaren, bei dem Krönungsspiele die Umdeutung auf die Sage von Osiris und Horus und Seth. — Dazu treten dann drittens noch eigene Spruchzeilen, mit den Namen der göttlichen Gesprächsteilnehmer und der

Angaben der einzelnen Gespräche, welche eben bei den symbol. Handlungen zu sprechen sind (also verbindender Text) und endlich zu jedem Spruche wiederum szenische Vermerke in bezug auf die dargestellten Personen oder die Form der Handlungen usw.; bei dem 2. Text ist hier jedesmal der Ort angegeben, wo die symbol. Handlung spielen soll (nicht wo gespielt d. h. aufgeführt wird). Wir haben hier also förmlich eingerichtete dramatische Spiele, nach Art unserer Textausgaben, mit förmlichen Rubriken und Erklärungen des Gespielten, im 2. Falle sogar noch mit Illustrationen. „Das Ganze ist eben ein Festspiel zeremoniösen Charakters, dessen Elemente eine religiös symbolische . . . Ausdeutung erfahren“ (S. 95). Dabei tritt deutlich hervor, daß es sich um eine Aufführung, um eine mimische Vorstellung, nicht etwa um die Originalvorstellung handelt (S. 96). Der König selbst tritt im 2. Stück in allen Szenen selbst als aktiver oder passiver Mitspieler auf. Der Herausgeber zieht mit Recht aus allem den Schluß: „Wenn sich demnach unser Text [hier der memphitische gemeint] als eine Erzählung mit Einflechtung dramatischer Szenen, bestimmt zum öffentlichen Vortrag und Aufführung vor den Teilnehmern eines religiösen Festes, darstellt, so tritt er damit ganz an die Seite der ma. 'Mysterien', der Oster- und Weihnachtsspiele, die aus den gottesdienstlichen Handlungen dieser Feste hervorgegangen sind, und z. T. direkt aus dem Vortrag einer irrig dem Augustinus zugeschriebenen Weihnachtspredigt entstanden sein sollen“ (S. 17). [NB! Mysterien natürlich hier im weiteren Sinne, nicht im Sinne der hellenistisch-röm. Zeit mit dem letzten Ziele der Teilhaftwerdung des Schicksals der Gottheit selbst!]

Auch sonst enthalten die Texte viel Interessantes. Ich verweise auf den Gebrauch des „Erstgeborenen“ von Horus, dem einzigen Sohne (vgl. Luc. 2, 7; Matth. 1, 25); auf die Spekulationen über die Schöpfertätigkeit des Pthah durch den Mund und das Wort („den Mund, der alle Dinge benannte“; S. 59. 78); auf die Erwähnung von Weihrauch in diesem alten 2. Text unter den Spezereien für den König (S. 204 Z. 95 u. Bild 20 Z. 4) und die Deutung des Wortes: *snṯr* aus *stj nṯr* „Gottesgeruch“ (s. dazu Jb. 8 Nr. 169 f.) usw. Zur Datierung des 1. Textes (Schabakostein) vergleiche jetzt noch bes. die bereits oben erwähnten Ausführungen von A. d. Rusch, O. Lit. Ztg. 32 [1929] Sp. 145—156. [148]

S. Langdon, *Babylonian Penitential Psalms* (Paris 1927). Zu dem früheren Bande von „babylon. Psalmen öffentlichen Charakters“ sind hier private Ritualien behandelt. Die Texte sind teilweise schon früher von anderen veröffentlicht und besprochen. Dazu kommen Autographien einer größeren Anzahl neuer Texte. Autographien und Übersetzungen und Bearbeitung sind aber sehr mit Vorsicht zu gebrauchen. Siehe die warnende Bespr. von H. Zimmern in Or. Lit. Zeitg. 32 (1929) Sp. 848—852. [149]

Fr. Nötscher, *Die Omen-Serie: šumma alu ira mēlê šakin* (CT 38—40) (Orientalia Nr. 39—42 [Roma 1929]). Forts. der bereits in *Orientalia* Nr. 31 (s. Jb. 8 Nr. 158) behandelten Omen-Serie d. h. wieder allerlei Haus- u. Stadtomina. Dann auf den König bezüglich, auf Schlüssel und Schloß, auf einen Brunnen im Hause, dann vor allem eine Reihe von Schlangennomina (Schlangen im Hause, Schlangen im Tempel, Schlangen auf der Straße), ferner solche Skorpionen und Eidechsen und Ameisen und andere noch unbekannte ähnliche Wesen betreffend. Sie zeigen wiederum die tiefe Verflochtenheit des alten Babyloniers und Assyrsers mit dieser Seite der antiken Religionen! [150]

K. Galling, *Der Beichtspiegel*. Eine gattungsgeschichtliche Studie (Zschr. f. at. Wiss. N. F. 6 [1929] 125—130). Geht von der Tatsache aus, daß die Beteiligung am Kultus überall an eine bestimmte Haltung des Frommen gebunden ist, was zumeist in der Form negativ formulierter Satzungen (Beschränkungen) zum Ausdruck gebracht wird. Verunreinigungen und Vergehungen schließen vom Kult aus (Phönikien, Griechenland, Babylon, Ägypten). Dies ist die sogenannte Tempelthora, die in Verbindung mit bestimmten Riten und Lustrationen gestanden hat.

Mit den verschiedenen Heiligtümern ist aber die genaue Formulierung der jeweiligen Tempelthorot notwendig. Der Pilger mußte nach den jeweiligen Tempelbestimmungen fragen. Und so ergibt sich die kultische Situation: Gott wird gefragt, unter welchen Bedingungen er Zutritt gewährt („Wer hat Zutritt“), und er gibt die Antwort („der das und das nicht getan hat“). Dazu kommt dann drittens noch die Antwort des Laien, daß seine persönliche Haltung den gestellten Bedingungen entspricht, meist in negativer Form: („ich, der Eintrittscheide, habe das Angegebene nicht getan“), also eine negative Selbstaussage, ein Unschuldsbekenntnis, ein Beichtspiegel des Laien. Von hier aus erklärt sich die auffallende Tatsache, daß die „Tempelthorot“ überwiegend Negationen gebrauchen. Solche Beichtspiegel bzw. dahinterstehende Thorot finden sich noch Dt. 26, 12 ff. (bei der Abgabe des Zehnten), dann Ps. 50, 16—20 [beachte Reihenfolge mit Dekalog!] und vor allem in den Thoraliturgien Ps. 14, 24 und Jes. 33, 15 f. — Die Tempelthora weitet sich dann aber schließlich zur Lebens-thora, wie in Mich. 6, 8. Auch der Dekalog ist die von der kultischen Situation gelöste Antwort, was muß ich tun, daß ich in Gottes Segen stehe“ (S. 127). — In Mich. 6, 8 zeigt sich auch noch, daß der Prophet es mit der Opferfrage verbindet, die einstige Verbundenheit der Thora mit der kultischen Situation. Später ist sie davon gelöst. So Ps. 119, 101 f. oder die Selbstversicherung des Königs bei der Thronbesteigung Ps. 101, 3. Auch in Ps. 15, 24 und Jes. 33, 16 zeigt sich die kultische Gebundenheit, aber die Schlußsätze Ps. 15, 15^b; 24, 6 und Jes. 33, 16 zeigen, daß bereits die Loslösung vom Kultus sich vollzieht, indem überhaupt gefragt wird: wer darf der Segnungen der Gottesgemeinschaft gewiß sein? — Die Studie wirft viel neues Licht auf die Kultuseinrichtungen. Man vgl. in der kath. Kirche heute noch die Weihwasserbecken am Eingange, welche doch direkt zur Selbsterforschung und Reinigung mahnen, dann die Heiligung der Gemeinde im Sonntagshauptgottesdienst durch das *Asperges*. — Auf außerisraelitische Parallelen hat der Verf. bereits für das Ag. hingewiesen. Auch Job 31 hätte herangezogen werden müssen. Ich verweise ferner auf die Bekenntnisse der babyl. Bußpsalmen, besonders aber solche in den Königsgebeten (Tukulti-ninurta von Assur in Kriegsnot: AOTB I² 263 f. bes. Rs. 15 ff.) und auf das Unschuldsbekenntnis des Büßerkönigs am babyl. Neujahrsfeste bei der Sühnezezeremonie (Verbindung mit dem Kultus). Auch hier gab es offensichtlich bestimmte Thorot. So erklärt sich auch dann Ps. 101 als Ganzes; s. meine *Heilandserwartung* S. 140 Anm. 37.

[151]

Friedr. Stummer, *Einführung in die lateinische Bibel* (Paderborn 1928). Das Buch trägt den Untertitel: *Ein Handbuch für Vorlesungen und zum Selbstunterricht* und bietet als solches eine Geschichte der lat. Bibelübers. von deren Anfängen bis zu der neuesten Veröffentlichung der von Pius X. eingesetzten Vulgatakommission d. i. der Ausgabe der Genesis (1926). Alle irgendwie einschlägigen Fragen bezüglich der vorhieronymianischen altlat. Bibelübersetzungen wie bezüglich der Arbeiten des Hieronymus und dann der von ihm ausgehenden Vulgata werden gründlich behandelt. Dabei wird nicht bloß referiert, es treten auch eigene gediegene Studien zutage, welche viele Fragen um ein gutes Stück weiterführen. Besonders hervorzuheben ist hier das Kapitel *Die Übersetzung des Alten Testaments aus der hebraica veritas* durch den Heiligen (S. 90 ff.). Es enthält eine bis ins einzelne gehende Analyse dieser grundlegenden Arbeit: Die Abhängigkeit des Vaters der Exegese bzw. der Einfluß der verschiedenen Bibelübersetzungen, der Zusammenhang mit der jüd. Überlieferung; die Grundsätze des Heiligen für diese Übersetzung und deren Ausprägung im einzelnen sowie der Wert dieser Übersetzung. Die Kenntnis der Eigenart der später zur Vulgata gewordenen Übers. ist bekanntlich der beste Schlüssel zu deren Verständnis auch im Gebrauche der Liturgie, wo sie bekanntlich den offiziellen Text bildet. Eingehende Register über die behandelten Bibelstellen, dann ein Personen- und Sachregister sowie ein

Hss.-Verzeichnis machen das Buch wirklich zu einem sicheren willkommenen Führer für jeden, der sich auch für den praktischen Gebrauch über die Fragen orientieren will. S. 79 muß das Datum für die Berufung des hl. Hieronymus nach Rom statt 392 heißen 382 (wie es auch später immer richtig heißt). S. 77 wäre bei der Literatur über den Heiligen noch das Buch von Leclerc 1927 nachzutragen. Endlich zu S. 15 Anm. 2: Kyrie eleison sowie das Responsorium *Agnos o theos* der Karfreitagsliturgie können keineswegs als Beweis für die ursprüngliche Feier der Liturgie auch in Rom in der griech. Sprache angeführt werden. Der Kyrie-eleison-Ruf ist erst durch Gregor den Großen aus dem Osten auf römischen Boden verpflanzt worden (Bishop, *Lit. Historica* 116 ff.; Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* [1923] S. 82). Ebenso ist die *Adoratio crucis* doch erst später aus Jerusalem nach dem Abendlande gekommen; s. Baumstark, Jb. 2 S. 1 ff.

St. hat unterdessen einzelne Fragen hinsichtlich der Eigenart der Hieronymianischen Übersetzung noch ausführlicher behandelt. So über *Spuren jüd. und christl. Einflüsse auf die Übersetzung der großen Propheten durch Hieronymus* (Journ. of the Palestine Oriental Society 8 [1928] 35—128); dann: *Einige Beobachtungen über die Arbeitsweise des Hieronymus bei der Übersetzung des A. T. aus der hebraica veritas* (Biblica 10 [1929] 3—30); ebenso: *Die lateinische Bibel vor Hieronymus und das Judentum* (Theol. u. Glaube [1927] 184—199); letzteres gegen den Versuch, die Vetus latina auf jüd. Einfluß zurückzuführen. [152]

Arthur Allgeier, *Die altlateinischen Psalterien* (Freiburg i. Br. 1928). Trägt den Untertitel *Prolegomena zu einer Textgeschichte der hieronymianischen Psalmenübersetzungen* und bildet die Vorarbeit zu einer größeren Spezialuntersuchung. Enthält aber schon im 1. Teil: *Zur Geschichte der Erforschung der altlateinischen Psalterien*, wo der Verf. eine Darstellung der Hauptpersönlichkeiten, welche sich um die altlat. Psalterien bemühten, und ihrer Arbeiten gibt, viel neues Material und grundlegende eigene Forschungen. Dabei bekommen wir auch einen Einblick in das Ringen, besonders zur Zeit des Tridentinums, um einen allen Anforderungen entsprechenden lat. Bibeltext. Der 2. Teil gibt dann in Form eines kritischen Apparates eine Darstellung des Verhältnisses der verschiedenen Rezensionen altlat. Psalterien zueinander, indem als Normaltext das Psalterium Gallicanum zugrunde gelegt wird und auf Grund dessen zu jedem Vers der 150 Psalmen des Psalterium die verschiedenen Lesarten der einzelnen Rezensionen angeführt werden. Dadurch erscheint das gesamte Quellenmaterial objektiv in kritischer Richtung zur Beurteilung, wobei der Verf. selbst sich noch der subjektiven Meinungsäußerung enthält. Ein 3. Teil gibt endlich einen vollständigen Index des gesamten Wortschatzes der altlat. Psalterien, wobei noch verschiedene Schriftarten sofort wiederum das Verhältnis der einzelnen Versionen zum Psalterium Gallicanum äußerlich in die Erscheinung treten lassen. Es ist entsagungsvolle, grundlegende Arbeit geleistet, welche Anregung zu neuen Forschungen gibt. Es braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden, welchen Wert die Arbeit für das Verständnis der Psalmen und besonders auch für die Chronologie liturgischer Texte, ja für die Probleme des Ursprungs und des Zusammenhangs des ältesten Christentums in Spanien, Mailand, Gallien, Irland und Afrika, gerade bedeutender liturg. Zentren hat. — S. 9 muß es heißen: 1568 führten langwierige Verhandlungen . . . zum Brevier Pius V. (statt IV.)! — S. 51 beim Zitat: „*anima nostra sicut passer erepta est*“ etc.: 123, 7 (statt 23, 7). — Siehe auch die Arbeiten des Verf. in Theol. u. Glaube 18, 671—687 und Biblica 8 [1927] 213 ff., 450 ff. Hier tritt er für Umkehrung des bisherigen angenommenen Verhältnisses von Psalterium Gallicanum u. Ps. juxta Hebraeos ein: letzteres gehöre an die zweite und ersteres an die letzte Stelle. — Siehe jetzt auch von demselben Verf.: *Bruchstücke eines altlateinischen Psalters aus St. Gallen* (SB Heidelb. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse 1928/29 2). [153/4]

C. C. Keet, *A Liturgical Study of the Psalter* (London 1928). Enthält 3 selbständige Abhandlungen. Die 1. behandelt den Tempelkult in der Zeit der Chronik, also von 300 v. Chr. ab: *The Chronicler and the Temple-choirs*. Hier wird alles, was die Bücher der Chronik und andere Schriftsteller (Jesus Sirach, Pseudo-Aristeus und Josephus) über die Tempelmusik, über das liturg. Gebet und die kultische Feier des täglichen Opfers mitteilen, behandelt und erklärt. Neue Gesichtspunkte treten kaum zutage. Die Einstellung des Verf. ist: Die Psalmen sind in dieser nachexilischen Zeit für liturg. Zwecke in einzelne Sammlungen zusammengestellt worden; aber diese Tatsache der späteren Sammlung schließt die Möglichkeit nicht aus „that some psalms may have had their origin in the Preexilic period“. „Several psalms, indeed, contain traces of the theology of an early age, — such, for instance, as polytheism (!)“. Aber sie wurden dann doch für nachex. Zwecke umgestaltet (S. 10). Die endgültige Sammlung und Einteilung des heutigen Psalteriums erfolgte erst später (S. 40). Gar die vorexilische „worship assumed form, which it would be difficult to dignify by the title liturgical“. S. 54 ff. wird die Frage aufgeworfen, ob auch Frauen in den »temple-choirs« mitwirkten, und gegen eine Reihe von Stellen (Neh. 7, 67^b; Ezra 2, 65^b u. bes. Ps. 68, 24, 25) verneint. Allerdings „in its present form the psalm is undoubtedly post-Exilic; it may even be plausibly assigned to the Maccabaeon period (!) (S. 56). Und zwar war er für das Pfingstfest bestimmt, aber die hier beschriebene Prozession war „not a liturgical procession to the temple“ (ebenda). Hierin sowie in der Exegese unserer Stelle (S. 56 f.) werden ihm besonders nach den neueren Forschungen (Mowinckel, H. Schmidt, Junker) wenige zustimmen. — Im 2. Teile *Some Psalms and their Liturgical Settings* behandelt er dann im wesentlichen die Auffassung S. Mowinckels von dem Hebr. Neujahrsfest als altem Thronbesteigungsfest Jahwes mit großem liturg. Aufgebot. Die Auffassung findet im wesentlichen Zustimmung: „on the whole, we must undoubtedly attach to Mowinckels theory“ (S. 96; ebenso S. 97. 101. 102). Hier werden nun bes. auch die Beziehungen der späteren Festarten des Laubbüttenfestes, des Versöhnungstages und des Neujahrstages selbst ausdrücklich hervorgehoben (S. 97 ff.). Man beachte besonders, daß der jüdische Neujahrstag später noch den Namen »malkijjôth« trägt. Auch der Gebrauch der theokrat. Psalmen am Neujahrstage in der Synagoge bis heute „tends to strengthen Mowinckels position (S. 99 Anm. 3). Auch das spätere Chanukkah = Tempeleinweihungsfest zeigt noch deutliche Reste jenes alten israelitischen Hochfestes (S. 113 ff.). Aber doch werden die »Psalm of Ascents« wieder in der Hauptsache in die nachexilische Zeit gesetzt (S. 95). Ja sogar in Ps. 132 ist die Erwähnung der Lade Jahwes, nachdem sie doch längst verlorengegangen war, »a mere reminiscence of something which had long passed away« (!) (S. 95). Besonders Ps. 118 ist ganz für das Tempelweihfest geschaffen worden (S. 115 ff.). — Der 3. Teil behandelt endlich *The psalms and the Ancient Synagogue*. Hier tritt der Verf. dafür ein, daß der spätere Synagogengottesdienst nicht reiner Lesegottesdienst gewesen sei, bestehend in Lesung und Erklärung der Schrift, sondern daß er, wie die spätere *missa catechumenorum* zeige, auch Psalmengesang umfaßt habe. Ein eigenes Kapitel ist denn auch der Frage von *Psalter* und *Missa catechumenorum* gewidmet (S. 153 ff.). Tritt mit Duchesne dafür ein, daß die 4 Elemente (Lesung, Gesang, Homilie und Gebet) übernommen wurden. — Einer der Anhänge behandelt dann noch „den Einfluß der hebr. Musik auf den ältesten christl. Gottesdienst“ und zeigt die Beziehungen zum kirchlichen Choral (S. 163 ff.). [155]

Fr. Zorell SJ, *Psalterium ex Hebraeo latino* (Scripta Pontificii Instituti biblici. Rom 1928). Enthält eine neue aus dem Urtexte hergestellte Psalmenübersetzung. Diese soll die bisher immer wieder geltend gemachten und tatsächlich bestehenden Schwierigkeiten des Verständnisses des *Psalterium Gallicanum* unserer Vulgata auf die kürzeste Weise überwinden, indem eine dem neuesten Stande der Psalmenforschung zugleich entsprechende neue Übersetzung, in Anlehnung, soweit

möglich, an den hieronymianischen Text gegeben wird. „Omnes difficultates . . . explicatione commentariorum elucidantur ac vel tolluntur vel minuuntur. Sed quia haec via est longe et laboriosa, multi jamdiu aliam viam ingressi sunt jucundiores, ut psalmorum hebraicorum novam versionem, sive vernaculam sive latinam, facerent, illis imperfectionibus quatenus fieri possit, carentem et facilius intelligibilem“ (S. XIII). Der Gesamtübersetzung gehen kurze Prolegomena, über den Namen der Psalmen, über Entstehung, Eigenart und dadurch bedingte Schwierigkeiten der Vulgataübersetzung, über die hebr. Metrik und den Aufbau der Lieder, endlich über Ziel und Eigenart der vorliegenden Übersetzung voraus. Den einzelnen Psalmen sind dann jedesmal zu schwierigen Stellen kurze, aber ausreichende Anmerkungen, worin auch die gegebene Übers. begründet wird, beigegeben. Überall merkt man, sowohl in der Übersetzung wie in den Anmerkungen, den alttestamentlichen Fachmann und den besonderen Kenner der poetischen Literatur (vgl. nur die Übersetzungen von Ps. 2 u. Ps. 110 [109]). Die Übersetzung selbst, in Verse und Strophen geordnet, ist dem Urtexte soweit wie möglich angepaßt und sucht auch den Genius der hebräischen Sprache durchfühlen zu lassen: „Efficere conabamur, ut versio latina exsisteret, quatenus sermonis latini proprietates id permittit, satis fidelis imago verborum originalium“ (S. XVIII). Termini und Bilder sind vielfach glänzend dabei getroffen. Nur bisweilen hätte ich doch engeren Anschluß an den bisherigen Text gewünscht, wo derselbe auch ohne weiteres hätte beibehalten werden können. Der Verf. verfiel mit Recht den Grundsatz: „Simplissima, etsi per se sola non sufficiens, methodus interpretationis nobis semper esse visa est fidelis et plana textus originalis versio“ (S. XVIII). Ein solches außerordentlich wertvolles Hilfsmittel zum Verständnis der Psalmen ist die vorliegende Übersetzung, die besonders auch zum prakt.-liturg. Gebrauch zum Eindringen in die Vulgataübersetzung dankbar zu begrüßen ist. [156]

R. Kittel, *Die Psalmen übersetzt und erklärt* (5. u. 6. Aufl. 1929). Ist bis S. 462 unveränderter Abdruck der 3. u. 4. Aufl. 1922; dann S. 463—471 ein „Nachwort“, in der sich der Verf. mit den neueren Forschungen von Gunkel, König, Wutz, Mowinkel, Nicolsky, Stummer und Quell auseinandersetzt. [Diese alle sind in den bish. Jahrg. dieses Jb. besprochen.] [157]

A. Schulz, *Das Rätsel von Ps. 22, 17^b* (Theol. u. Gl. 21 [1929] 198—204). Erklärt die in der Liturgie vielfach verwertete, aber um so mehr umstrittene Stelle (*foderunt manus meas et pedes meos*) nach dem Urtext: לָקְחוּ = wie ein Löwe; nach Dan. 4, 30; Hab. 3, 18; Ps. 18, 34 etc.: „meine Hände und meine Füße sind wie ein(es) Löwen“, d. h. die Hände und Füße des Gefangenen gleichen ob der lang gewachsenen Nägel Löwenklauen. [158]

Lorenz Dürr, *Ps. 110 im Lichte der neueren altorientalischen Forschung* (Verzeichnis der Vorles. an der Staatl. Akad. zu Braunsberg im W.-S. 1929/330. Kirchhain N.-L. 1929). Die neuere Psalmenforschung hat gezeigt, daß die Ps. aus dem Kultus Israels hervorgegangen sind; Kultus ist wirklichkeitssträchtige heilige Handlung und tatsächliches Erleben. Ferner, daß auch in Israel der König in weitgehendem Maße an dem Kulte teilnahm. Der K. war die Verkörperung der nationalen Gemeinde und der gottgegebene Mittler zwischen Gott und dem Volke. Er ist auch Objekt des Kultus, bei den Fürbitten für ihn und besonders an wichtigen Tagen und bei entscheidenden Ereignissen seines Lebens und seiner Regierung, die kultisch begangen wurden. Viele Ps. sind kultische Lieder in dem Sinne, daß sie bei wiederkehrenden Gelegenheiten gesungen wurden; Ps. 20 und 21 sind Bettagsliturgien vor dem Auszug des K. in den Kampf, Ps. 45 prophet. Lied zur Hochzeit des K., Ps. 72 ein Segensps. zum Regierungsantritt des „Königssohnes“ usw. So erklärt D. auch Ps. 110 als „Krönungsspsalm, vorgetragen vom Propheten am Tage der Thronbesteigung zum feierlichen Akte der Thronerhebung und der Krönung des neuen Königs, näherhin als direkten Begleittext zu diesem Akte oder als Krönungsrituale“. Die offizielle Krönungsliturgie ist uns für Assur

erhalten, veröff. bei E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts* Heft III (1917) Nr. 135. Bekannt sind auch die Zeremonien der alljährlichen Neueinsetzung des K. am Neujahrsfeste. Für Ägypten haben wir jetzt außer der Feier der 30. Wiederkehr der Thronbesteigung [s. Jb. 8 Nr. 142] das Krönungszeremoniell selbst in einem Papyrus aus dem Ramesseum im westl. Theben, vgl. Kurt Sethe, *Dramatische Texte zu Altägyptischen Mysterienspielen* (1928); s. Nr. 148. Es handelt sich um ein religiös-symbolisches Festspiel; an die Stelle der irdischen Personen und Dinge treten göttliche, mythische Rollen, mit deren Worten die handelnden Personen ihren Dialog zu reden haben. Das Ganze vollzieht sich auf Grund eines wirklichen kultischen Vorgangs als Grundlage der relig. Symbolik, der zugleich den Fortgang der Handlung ermöglicht. Der Vorgang, den der erzählende Teil berichtet, ist eben die tatsächliche kultische Handlung, die bei der Aufführung gespielt wurde. Und diese ist die vollständige Darstellung oder Wiederaufführung einer ägypt. Königskrönung. Der K. selbst tritt als aktiver und passiver Mitspieler auf. — Für Israel haben wir keine direkte Darstellung der Krönung; aus den zerstreuten Angaben läßt sich aber ein Formular zusammenstellen. Dazu tritt nun Ps. 110, hinter dem deutlich die einzelnen Akte der Krönungsfeier stehen, so daß wir von einem Krönungsrituale sprechen können. In diesem Lichte erklärt D. nunmehr den Ps. im einzelnen. Der Prophet steht neben seinem Herrn, dem K., und verkündet ihm das Dekret Jahwes. „Setze dich zu meiner Rechten“ bezeichnet die Inthronisation des K. vor Jahwe im Tempel, auf der rechten Seite des Vorhofs. Mit der Inthronisation war die Verheißung des Sieges über die Feinde verbunden, dargestellt durch das Setzen des Fußes auf den Nacken der Feinde. [Den Beispielen füge ich noch bei, daß im Grabe Tut-ench-Amuns ein Schemel gefunden wurde, auf dem gefesselte und ausgestreckte Gefangene dargestellt sind; s. Howard Carter und A. C. Mace, *Tut-ench-Amun, ein ägypt. Königsgrab I*⁶ (1927) 139. Der Gedanke wäre also bei der Inthronisation im Bilde gegenwärtig gewesen!] Dem Inthronisierten wird das Szepter überreicht, das wohl aus dem Tempel geholt wird. Vs 3 übersetzt D.: „Mit dir sind Fürstenschaften am Tage deines Aufgebots (deiner Macht); in heiligem Schmuck aus dem Frühhots Schoß (perlt) dir der Tau deiner Jungmannschaft.“ Der Prophet beschreibt das huldigende Volk. Der neue K. ist nach altorient. Art auch Priester, wie Melchisedek K.-tum und Priestertum vereinigte. — Im A. Orient steht der Gott zur Rechten des K., umfaßt oder führt ihn mit der Linken. Außerdem wird seine Herrschaft über die ganze Welt und sein Sieg über die Feinde bei der Krönung symbolisch dargestellt. Vs 7 deutet D. mit H. Schmidt auf ein Trinken des K. aus dem hl. Gichonquell bei der Prozession zum Tempel: Weil der K. vom hl. Bache getrunken, erhebt er freudig das Haupt. O. C. [159

Hildebr. Hommel, *Das religionsgeschichtliche Problem des 139. Psalms* (Zschr. f. altt. Wiss. N. F. 6 [1929] 110—124). Behandelt nochmals eingehend die früher schon beobachtete frappante Ähnlichkeit, besonders auch in Reihenfolge der Verse und Formelsprache, zwischen einem vedischen Hymnus (Atharveda IV, 16) und dem berühmten Allgegenwartpsalm. Zu diesem Zweck ist S. 112 f. eine Synopse zwischen Atharveda IV, 16, Psalm 139, griech. Zeugnissen und nichtbiblischen semit. Zeugnissen hergestellt. „Nach all dem wird es wohl kaum als vermessen gelten, wenn man den 139. Psalm aus isolierter Betrachtung loslöst und der Frage einer Abhängigkeit von Atharveda IV, 16 oder doch gemeinsamen indogermanischen Quellgutes offen ins Auge schaut“ (S. 116). Diese Frage werde um so akuter, wenn man bedenkt, daß „Stimmen, die von der Allgegenwart Gottes künden, im AT nur ganz vereinzelt ertönen“, ja es mehr der altt. Einstellung entspreche, Gott an einem bestimmten Orte zu suchen (S. 117 ff.), und andererseits „die Allgegenwart Gottes im allgemeinen auch der alten indogermanischen Auffassung widerspreche“ (S. 120). Den Ausgangspunkt findet er dann bei den Hethitern, die in „mehrfacher Hinsicht gewissermaßen auf der Grenzscheide semitischen und indogermanischen Wesens stehen“ (S. 123). Es werden dann auch besonders auffallende hethitische Äußerungen

angeführt, „die in eigenartiger Weise von dem innigen Glauben an ein die Lebensbahn des Menschen dauernd lenkendes Wesen durchtränkt sind“ (ebenda 123). „Und eben die religiöse Grundstimmung des Hethiters scheint mir doch als Zwischenstufe zwischen grob astraler Unentrinnbarkeitsvorstellung und dem vergeistigten Allgegenwartsglauben von Psalm und Vedenhymnus verwendbar“ (S. 124). „Die Hethiter mögen es gewesen sein, die — wenn auch vielleicht nur in ihrer Oberschicht und in langsamer Entwicklung — die Loslösung des Allgegenwartsglaubens vom Substrat rein naturhafter Gottheiten vollzogen haben; die Vollendung dieses schöpferischen Prozesses liegt uns erst in einem rein indogermanischen Erzeugnis, in Atharveda IV, 16 vor; der Sänger des 139. Ps. hat in solcher Gottesauffassung Geist von seinem Geist gespürt und daraus in genialer Neuschöpfung, die doch das Vorbild nicht verleugnen kann, Eigenes geschaffen“ (S. 124). Allerdings bemerkt der Verf., „dann wird bei dieser historischen Erklärung der späte Ansatz des Psalms, den man meist findet, einer starken Verschiebung nach oben bedürfen“. Findet sich der Gedanke doch schon Amos 9, 2. 3 und scheint auch Jer. 23, 24 durchzubrechen (S. 119 f.).

[160]

C. Sachs, *Geist und Werden der Musikinstrumente* (Berlin 1929). Geschichtl. Darstellung der Entwicklung der Instrumente von der Altsteinzeit bis in unsere Epoche. Dabei vor allem der außereuropäischen Instrumente, darunter der orientalischen. Als Resultat ergibt sich, „daß die gesamte Instrumentenwelt der niederen und mittleren Kulturen, mit Einschluß der amerikanischen und der ost- und südostasiatischen Hochkulturen, von wenigen Zentren aus gespeist worden ist, deren wichtigstes und fruchtbarstes man in Zentralasien zu suchen hat“.

[161]

Sachsse, *Palästinensische Musikinstrumente* (Zsch. d. deutsch. Pal. Ver. 50 [1927] 19—66. 117—172; dazu Abb. auf Taf. 1—9). Geht auch auf die altt. Instrumente ein. Unterscheidet heute 3 Holzblasinstrumente: Flöte, Schalmei und Oboe, das AT kennt dagegen nur 2 Holzbläser: chalil und ugab, meist als Flöte und Doppelschalmei aufgefaßt. Hieronymus hat für letzteres organon. — Dann an Blechinstrumenten: das Horn (schophär) und Posaune (chasösera; auf dem Titusbogen erhalten). — An Saiteninstrumenten sodann: Sonst aus dem A. O. als Hauptinstrument die Harfe bekannt; das AT kennt 3 Namen: nēbēl, wohl = Harfe; kinnōr = Zither oder Hackbrett, und neginā, Bedeutung noch dunkel. Endlich Schlaginstrumente: Tōf = Tamburin; mena'anīm = Sistrum und şelşelim = Becken, Castagnetten oder ähnliches. Kesselpauke und Trommel scheinen noch nicht bekannt zu sein (vgl. zum ganzen Ps. 150).

[162]

S. B. Finesinger, *Die musikalischen Instrumente im AT* (Hebrew Union College Annual 3 [1926] 21—76) stimmt im wesentlichen mit Sachsse (s. oben) überein.

[163]

A. Maecleburg, *Über die Musikinstrumente der alten Hebräer* (Zschr. f. altt. Wiss. N. F. 6 [1929] 172—204).

[164]

K. Budde, *The Sabbath and the Week* (Journ. of Theol. Studies 30 [1928/29] 1—15). Tritt der Auffassung von Eerdmans (s. Jb. 5 Nr. 236) bei von der Deutung des Sabbaths als Saturnstages kenitischen Ursprungs.

[165]

A. Lods, *Éléments anciens et éléments modernes dans le rituel du sacrifice israélite* (Rev. d'hist. et de philos. relig. 8 [1928] 399—411). Das israelit. Opferwesen ist nicht genuin jahwistisch, auch nicht genuin kananäisch oder priesterlich-jüdisch, sondern vorjahwistisches = semitisches Erbgut, das die jüd. Priester in seiner gegen die Urzeit veränderten Gestalt sanktioniert und terminologisch ausgebaut, in der Sache aber vereinfacht haben.

[166]

A. Jirku, *Das israelitische Jubeljahr* (Festschrift f. Reinhold Seeberg [Leipzig 1929] 169—179). Nimmt auf Grund eingehender stilistischer Untersuchungen in der betreffenden Gesetzesperikope Lev. 25 verschiedene Gesetzessammlungen mit einem ältesten Grundstock an. Dieser aber stammt bereits aus alter Zeit „bald nach der

Einwanderung in Palästina“. Der Gedanke des Gesetzes ist „die Übertragung der patriarchalischen Verhältnisse der Wüstenzeit auf die Agrarverhältnisse Palästinas“, „Fortleben der straffen Organisation der Stämme in dem Bewußtsein des gemeinsamen Besitzes an Grund und Boden“ (S. 178). [167]

M. Dunand, *La sixième campagne des fouilles de Byblos* (Syria 9 [1928] 173—186). Vor den Tempelkolossen fand sich ein „steinernes Meer“ (vgl. das ehernen Meer des Salomon. Tempels) und eine Stele mit einer Adonisdarstellung, ähnlich der von el-ghine; s. Altor. Texte u. Bilder II² Abb. 209. [168]

L. Borchardt, *Bilder des „Zerbrechens der Krüge“* (Zschr. f. äg. Sprache u. Altertumskunde 64 [1929] 12—16). Auf einer Tafel und 3 Textabbildungen werden Beispiele für ein solches Zerbrechen von Gefäßen nach deren Gebrauch beim Totenmahle angeführt. Dieser Brauch ist wohl mit der Flucht vor dem Totengeist zusammenzubringen (vgl. das Zerbrechen des Glases vor der Hochzeit; dazu Jb. 8 Nr. 184). [169]

A. Eberharder, *Der israelitische Levitismus in der vorexilischen Zeit* (Zschr. f. kath. Theol. 52 [1928] 428—518). Weist gegenüber der Wellhausenschen Schule auf das relative Alter des Levitismus hin und bespricht die einzelnen Stellen. [170]

P. Dunkel, *Der muslimische Gottesdienst* (Hl. Land 73 [1929] 1—9). Gibt eine lebendige Darstellung des muslimischen Gebetsdienstes, besonders der verschiedenen Körperhaltungen beim Gebet. Dazu eine Reihe von Abbildungen dieser Gebetsstellungen, die auch für das AT von Bedeutung sind. Vgl. die dreifache Stufenfolge Ps. 95 (94) 6, die nur von hier aus richtig zu erklären. [171]

J. W. Crowfoot, *The discovery of a Synagogue at Jerash* (Palestine Exploration Fund, Quat. Statem. 1929, 211—219). Bericht über die Entdeckung einer jüd. Synagoge mit Mosaikboden in Djerash im Ostjordanlande. Die S. fand sich unter dem Boden einer christl. Basilika aus der Zeit Justinians. Dazu auch eine hebr. Inschrift. [172]

F. M. Abel et A. Barrois, *Sculptures du sud de la Judée. III. Es-Semou'a*. (Rev. bibl. 38 [1929] 585—589). Bericht über Reste einer antiken Synagoge in diesem Orte, dem bibl. Eštemoh (Jos. 15, 50). Darunter besonders auf einem Oberschwellenfragment die Darstellung des 7armigen Leuchters, die auch sonst in den antiken Synagogen sich findet, und des 8armigen Chanukkaleuchters d. i. zum Feste der Tempelweihe (ἐγκαίνια). Eine weitere Darstellung dieses bisher auch in Ahmédije im Ostjordanland bekannt; s. die Abb. Fig. 6, S. 588. [173]

R. Eisler, *Nachleben dionysischer Mysterienriten: 2. Tierstimmen in den Mysterien* (Arch. f. Rel.-Wiss. 27 [1929] 172—183). Kommt u. a. auch auf den bisher noch rätselhaften Namen des „Sündenbocks“ Azazel am Versöhnungstage zu sprechen (S. 175 ff.). Bisher wurde dieser gewöhnlich als Bezeichnung eines dämonischen Wesens erklärt, dem der Bock als Opfer in die Wüste gebracht wurde. Allein der Name müßte nach der Erklärung אֶזְאֵזִי geschrieben sein, nicht wie überliefert «עֶזְאֵזִי». Eisler erklärt ihn für zusammengesetzt aus aramäisch: אֶזְאֵזִי = weggehen, näherhin Partizip 'āzel + עֶזְאֵזִי 'az, hebr. 'ez, akkad. enzu = Ziege. 'Az 'azel bedeutet somit tatsächlich auf aramäisch d. h. in der Volkssprache der Zeit der Abfassung des Leviticus τράγος ἀπερχόμενος, der „weggehende, abziehende Bock“. Die Übersetzung des Aquila τρ. ἀποδύμενος ebenso wie τρ. ἀφιεμένος (auch bei Symmachus) der „freigelassene Bock“ entspricht genau dem Jōmā 6,4 gebrauchten Ausdruck שְׂעִיר הַמִּשְׁתַּלַּח „der weggeschickte Bock“, was Hieronymus mit *caper emissarius* wiederzugeben versucht hat. Einen bösen Engel oder Dämon ('el) in der Wortverbindung suchen zu wollen, ist ganz unnötig. Damit ist die fragliche Vorschrift (Lev. 16, 5) vollkommen verständlich geworden (S. 179 f.). Den Ritus selbst erklärt er als einen Ersatz für einen ertümlich grausamen Brauch d. h. der Idee des Versöhnungstages als „des Abschlusses der Weinernte,

an dem man zunächst das an den Reben begangene Unrecht durch Klagelieder und Trauertänze, Kasteiungen u. dergl., vor allem aber dadurch zu sühnen suchte, daß man die Sünde — des Rebenzerreißen — einem Bock auflud d. h. Schuld gab, der in die Wüste geschafft und dort zur Vergeltung und zur Versöhnung der Reben selbst zerrissen wurde“ (S. 181).

[174]

H. Pfatschbacher, *Synagoge und Kirche. Der Einfluß der alttestam. Kultur auf Christentum und Kirche, namentlich im Zeitalter ihrer Grundlegung* (Theol. u. Gl. 21 [1929] 565—581). Dem A. T. müssen wir eine wesentliche Beeinflussung des Christentums zugestehen. Diese sieht der Verf. einmal in der starken Betonung des übernatürlichen Ursprungs von Glaube und Sitte (Moral) und in der inneren und äußeren Organisation des Reiches Gottes. Auf die interessante Frage der Abhängigkeit der Liturgie vom Judentum wird nicht eingegangen.

[175]

Altchristliche Liturgie bis auf Konstantin d. Gr.

Von Odo Casel OSB.

I. Allgemeines.

H. Pfatschbacher, *Hellenismus und Christentum. Der Einfluß der hellenistischen Kultur auf das Christentum, namentlich im 1. Jh. unserer Zeitrechnung* (Theol. u. Gl. 21 [1929] 693—709). Zeigt die für die Entwicklung des Christentums günstigen Vorbedingungen innerhalb der hellenist. Kultur auf: Die Vorliebe für religionsphilosophische Spekulation und für symbolische Kulte. Die Hellenen umgaben die wesentlichen Handlungen des christl. Kultes „mit einem reichen Kranz prunkvoller und geheimnisreicher Zeremonien“. Auch die röm. Liturgie war anfangs ein „beredtes Zeugnis hellenischen Geschmacks in der Ausbildung religiöser Kultformen“; als „der griechische Einfluß im Abendland immer mehr schwand, nahm ungefähr in gleichem Schritt diese Entwicklungstendenz auf das Mysteriös-Symbolische hin in der abendländischen Liturgie ab und bald ganz ein Ende, während in der byzantinischen Kirche diese Wirkung des Hellenismus auf Ausbildung eines prunkvollen gottesdienstlichen Zeremoniells unvermindert fort-dauerte, ja sogar eine Steigerung erfuhr, um dann allerdings bald ganz zu erstarren, weil eben die innere Kraft versagte“. Eine weitere Parallele zum Mysterienwesen bildete die Arkandisziplin. Die rechtliche Organisation blieb fast die gleiche wie im Judenchristentum. Neben den schon dort bekannten Episkopen, Presbytern und Diakonen finden sich Propheten, Evangelisten, Doktoren. Je mehr die Charismen und damit die „charismatische Hierarchie“ verschwand, desto mehr erstarkte die „kirchliche Hierarchie“ (Bischöfe, Priester, Diakone), die sich auf Ordination (und Jurisdiktionsgewalt) gründet (vgl. Nr. 175).

[176]

W. Classen, *Eintritt des Christentums in die Welt. Der Sieg des Christentums auf dem Hintergrunde der untergehenden antiken Kultur*. Mit einer Kartenskizze (Gotha 1930). Das Buch erweckt einen zwiespältigen Eindruck. Einerseits freut man sich an der Begeisterung des Verf. für sein Thema und an der lebendigen, konkreten Darstellungsweise, die einen die Geschichte nicht bloß erkennen, sondern mitleben läßt; der Verf. kennt die Örtlichkeiten der antiken Ereignisse aus eigener Anschauung; auch ist er wohl bewandert in der wissenschaftlichen Literatur, ohne sich in Einzelheiten zu verlieren. Aber andererseits ist er von dem liberalen Jesusbild ganz beherrscht, so daß die Geschichte der Kirche zu einem Rätsel wird. Da entstehen dann solche phantastischen Erfindungen über Jesu Seelenleben, wie sie z. B. 39 f. oder 86 f. stehen, oder Umdeutungen der evang. Gedanken wie S. 55 oben; die Entstehung der christl. Mysterien wird rationalisiert wie S. 70;

die Verklärung Christi wird zu einem „zweiten Gesicht“ Petri (S. 74); mit Wehnert bezeichnet Cl. Jesus als den „Schöpfer der ethischen, problematischen Einzelpersönlichkeit“ (S. 101); der Glaube an die Auferstehung ist das Erzeugnis „tiefster, innerster Erregung“: „Petrus hat die Freunde mitgerissen. Auf dem Berge, wo sie einst mit Jesus vereint gewesen, sammelt er die Freunde. Ob der Herr wohl noch einmal kommt? — Jetzt, jetzt — ein Ruf, ein Schreien eines Verzüchten: da ist er, dort in den Wolken — vom Himmel schaut er noch einmal zurück — der eine schaut's viele glauben zu sehen. Nun ist das Bild wieder fort. Sie strömen zurück und erzählen es: Unser lieber Meister lebt!“ (S. 107 f.). Ob Cl. wohl glaubt, daß eine geschichtliche Erscheinung wie die Kirche auf den Halluzinationen einiger übersteigter Gemüter beruhen kann? Entsprechend modern sind die Erklärungen Cl.s vom Entstehen des christl. Kultes, z. B. S. 111, 118, 143 („Manchmal bringen die einfachen, erregten Leute nichts weiter heraus als ein Stammeln und Seufzen“), 203 usw. Der heroische Kampf des hl. Athanasius um die Gottheit des Logos, die kirchl. Auffassung von der Eucharistie sind für Cl. „der völlige Abfall von der rein innerlich-sittlichen Religion Jesu“, „Konservierung urchümlichsten Heidentums“ (S. 308). Für Augustin ist die Kirche nach Cl. „zauberisches Heilsinstitut“; Augustins Söhne sind „auch die, welche die zauberische Wirkung der Sakramente so materialistisch wie möglich ausmalen“ (S. 373). Bedauerlich sind Sätze, wie sie S. 423 f. zu lesen sind; bedauerlich auch, daß von den neueren Benediktinern der Verf. nichts anderes zu berichten wußte als einige Anekdoten nach A. Springer. Leider muß man von dem ganzen Buche sagen, daß es bei aller ehrlichen Begeisterung ein völlig schiefes Bild des alten Christentums zeichnet, was durch oft unangebrachte Vergleiche mit modernen Tatsachen nicht besser wird; so ist z. B. der Entschluß des hl. Benedikt zum Mönchtum „so eine Art Wandervogelschluß“ (S. 413). [177]

Erich Fascher, ΠΡΟΦΗΤΗΣ. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung (Gießen 1927). Das ein reiches Material von den alten Ägyptern her bis zu den Apologeten sammelnde und sichtende Buch stellt zunächst fest, daß das Wort *πρ.* von *πρόφημι* kommt, wobei *πρo* nicht „vorher“, sondern „heraus“ bedeutet: *πρ.* also = „Sprecher, Verkünder“. Das in *πάντες* (von *μαρτυρομαι*) enthaltene ekstatische Element fehlt bei *πρ.* Das Wort kann auf alle möglichen Verhältnisse bezogen werden. „Eine kultische Einengung des Begriffs als solchen liegt also nicht immer vor. Er wird allerdings von Anfang an vorwiegend in kultischem Sinne gebraucht“ (S. 51). Konkreten Inhalt bekommt *πρ.* erst durch Verbindung mit einem andern Substantiv oder einem „Genetiv der Beziehung“; in dem Genetiv wird der Gott genannt, dessen Mund der Pr. ist. Das Verbum *προφητεύω* = „im Namen eines Gottes reden, etwas Dunkles offenbaren“ und seit Herodot „das Amt eines Pr. bekleiden“. F. behandelt und charakterisiert dann in sehr klaren Ausführungen die Pr. bei den Griechen, den Ägyptern und im Judentum. Für uns ist besonders wichtig sein Kap. IV *Προφήτης im N. T. und der hellenist. Umwelt*, speziell S. 182 ff. *Propheten und Pseudopropheten im Urchristentum*, wo auch die Prophetie im Kult, im Wort und in der Eucharistie beim Abendmahl (s. dazu oben S. 1 ff.), behandelt wird. Die wahre Prophetie ist Angelegenheit der Gemeinde. „In der *ἐκκλησία* kommt der Geist über den Propheten, hier verkündet er göttliche Offenbarung.“ Die Ergebnisse des wertvollen Buches verdienen ernste Beachtung. [178]

E. Peterson, Die Einholung des Kyrios (Zschr. f. syst. Theol. 7 [1929] 682—702). Im Anschluß an I. Thess. 4, 13 ff. sammelt P. die antiken Zeugnisse über die *ἀπάντησις* oder *ἐπάντησις*, d. h. den „staatsrechtlichen Brauch, wonach hochgestellte Personen . . . bei ihrer *παρουσία* durch die Bevölkerung nach einem vorgeschriebenen Zeremoniell eingeholt werden“, und stellt die einzelnen Züge des Brauches zusammen. Am Schluß Hinweis auf einige griech. Gebete, die den Gedanken bewahrt haben. Auf die liturg. Ausgestaltung geht P. nicht ein. Es sei hier nur kurz hingewiesen auf das Fest der *ὑπαπαντή* (Mariä Lichtmeß), das von jenem Brauche sogar den Namen hat (auch auf die Lichterprozession fällt neues Licht, da ja auch

bei jenen Begrüßungen Fackeln und Kerzen getragen wurden); auch die Palmenprozession, die Nachahmung der Begrüßung Christi vor Jerusalem, kommt in Betracht. [179]

A. Duhm, *Gottesdienst im ältesten Christentum* (Samml. gemeinverständl. Vorträge u. Schriften aus dem Gebiet der Theol. u. Religionsgesch. 133. Tübingen 1928). Der Vortrag faßt in anregender Form die freilich oft recht unsichern Ergebnisse der neuesten Forschung über den ältesten christl. Kult zusammen. [180]

Joh. W. von Walter, *Ignatius von Antiochien und die Entstehung des Frühkatholizismus* (Reinhold-Seeberg-Festschrift, Leipzig 1929, S. 105—118). Ignatius predigt als Pneumatiker die Bedeutung des bischöflichen Amtes; Amt und Pneuma sind ihm keine Gegensätze. Jedoch scheint es mir nicht aus den Texten hervorzugehen, daß, wie W. meint, für I. das bischöfl. Amt charismatisch fundiert und pneumatische Befähigung die normale Ausrüstung des Bischofs ist. S. 110 wird beobachtet, daß die Propheten, nicht aber die Lehrer das Recht freien Gebetes bei der Eucharistie haben. Im folg. wird I. als Vertreter einer „typisch katholischen“ Frömmigkeit charakterisiert, die sich durch „Sakramentsmagie“ und „Moralismus“ auszeichnet; jedoch scheint mir die Auslegung der Texte nicht der dem I. eigenen Verbindung tiefer Theologie und Mystik mit der Liturgie gerecht zu werden. Selbst Trall. 8,1 wird äußerlich „sakramental“ aufgefaßt und auf diese Weise eine „Materialisierung oder Vergröberung“ des Heilsweges festgestellt. Wenn allerdings jeder Anklang an die Mysterienfrömmigkeit als „Paganisierung“ bezeichnet werden kann (S. 117), dann ist der entstehende „Katholizismus“ pagan; aber hier wirkt doch mehr der moderne Subjektivismus auf das Urteil als geschichtliches Denken. [181]

H. Koch, *Adhuc virgo. Mariens Jungfrauschaft und Ehe in der altkirchlichen Überlieferung bis zum Ende des 4. Jahrhunderts* (Beitr. z. hist. Theol. 2. Tübingen 1929). Die Liturgie betet: *Post partum virgo inviolata permansisti*. Die darin behauptete beständige Jungfräulichkeit Mariens soll nach K. außer Tertullian auch Irenaeus von Lyon leugnen, indem er von Maria bis zur Geburt Christi als *adhuc virgo* spricht, wie auch der erste Adam *de rudi terra et de adhuc virgine* entstanden sei. Beide Male höre die Jungfräulichkeit nach dem erwähnten Vorgang auf. In gleicher Weise würden Eva und Maria, jene bei ihrem Ungehorsam, diese bei ihrem Gehorsam, *adhuc virgo* genannt; wie bei Eva müsse also bei Maria die Jungfräulichkeit nachher aufhören. M. E. ist diese Schlußfolgerung nicht haltbar. Das Wort *adhuc* soll nur von dem Zustand bis zu dem betr. Ereignis und währenddessen etwas aussagen, nicht von dem Nachher. Es beweist also keineswegs, daß auch das Nachher in beiden Fällen völlig gleich sein müsse. Dieses Nachher kommt an dieser Stelle für Ir. nicht in Betracht. Seine ganze Darstellung deutet aber eher darauf, daß das Nachher in den beiden Fällen verschieden ist. Denn der Gehorsam Mariens hat doch nicht dieselben Folgen wie die Sünde Evas. Wenn Eva mit dem Paradiese die Jungfräulichkeit verlor (vgl. Tertull., *de virg. vel. 5: adhuc digna paradiso, adhuc virgo*), so wird es bei der Rekapitulation durch Christus doch eher umgekehrt sein, d. h. wird die Jungfräulichkeit bewahrt bleiben. Aus diesem echt urchristl. Gedanken hat sich denn auch die spätere klarere Aussprache der fraglichen Lehre entwickelt. — Auch das Wort *primogenitus* bezeichnet nicht einfach den, „dem andere Kinder nachfolgen“, sondern eine einzigartige Stellung; wenn Christus nach Ir., *Epid. 39* „der erstgeborene Urausgang aus dem Gedanken des Vaters“ ist, so soll das gewiß nicht sagen, daß nach ihm noch andere „Urausgänge“ dazutraten. Wenn Adam bei Hippolyt Protoplast heißt (S. 26), soll das nicht bedeuten, daß nach Adam andere „gebildet“ wurden; es bezeichnet vielmehr eine ganz eigenartige Stellung Adams. [181a]

Fr. Jos. Dölger, *Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien* (Münster i. W. Band I. 1929). Diese neue, vom Herausgeber allein bestrittene Zeitschrift hat sich zur Aufgabe gemacht, die gesamten Beziehungen zwischen dem werdenden Christentum und der heidnischen Antike zu untersuchen. Die Aus-

einandersetzung zwischen beiden konnte sich als Ablehnung, aber auch als unwillkürliche oder beabsichtigte Anpassung kundtun. „Christliche Archäologie, Kultur- und Religionsgeschichte, Patrologie und Dogmengeschichte, Kirchengeschichte und Liturgiegeschichte sollen unter diesem Gesichtspunkte zur Geltung gebracht werden. Auch die christliche Sprache soll in ihrer Anlehnung an die Antike sowie in ihrem Sondergute Berücksichtigung finden.“ Ebenso das Fortleben antiker Rechtsbegriffe, der Einfluß der antiken Medizin auf die religiöse Krankheitsbewertung. Das Programm zeigt die große Bedeutung des Unternehmens für die Liturgiegeschichte, und die bisher erschienenen Hefte bestätigen die Hoffnungen.

S. 1—46 behandeln *Heidnische und christliche Brotstempel mit religiösen Zeichen. Zur Geschichte des Hostienstempels*. Die Siegelung mit einem hl. Zeichen muß nicht, kann aber eine Weihe bezeichnen. Die Hygieia, das antike Gesundheitsbrot, hat ein Gegenstück in der christl. Eulogie. Gegenüber dem antiken Brauch, von der Opferspeise mit nach Hause zu nehmen, nahmen die Christen die Eucharistie mit; daher erklärt sich auch deren gelegentliche medizinische Verwendung, auf die manche liturg. Gebete anspielen. Das übertrug sich auf die Eulogie. Wie das Essen von dem heidnischen gesiegelten Brote mit den Göttern verbindet, so dient das christl. Exorzismusbrot nach den Canones Hippolyts Nr. 20 Riedel dazu, daß die Katechumenen *ecclesiae associantur*. S. 21 ff. werden die eucharist. Brotstempel behandelt. Der jetzige griech. Stempel *ΙΗCOΥΧ ΧΡΙΣΤΟΥ ΝΙΚΑ* wird kaum vor dem 5. Jh. aufgekommen sein, da die Sekten, die sich im 5. Jh. von der Kirche trennten, andere Stempel haben. Die früheste Form wird ein einfaches Kreuz gewesen sein. Ursprünglich wurde das Brot nur mit der Hand in Kreuzform bezeichnet. Es gab einen privaten Brotsegen, eine Segnung durch Priester oder Diakon bei der Agape und eine durch den Priester bei der Eucharistie, die in den Canones des Basilius 99 und von Augustin., in *Ioa.* 118,5 bezeugt ist. Eine Zeichnung mit Wein über das Brot findet D. von Ephräm dem Syrer, Hymnus 45,1 bezeugt, wo es von den Markioniten heißt, sie seien wider Willen Zeugen der Wahrheit, da sie die Eucharistie festhielten: „Sie haben Bürgschaft geleistet und niedergeschrieben und bestätigt dieses: Der Leib unseres Herrn und Allbelebbers ist ein wirklicher; anstatt auf eine Rolle haben sie es auf das Brot geschrieben, das sie brechen, ohne Tinte, mit Wein haben sie es gezeichnet, ihnen zur Beschämung, euch zur Krone.“ Dieser Text besagt aber doch nur, daß die Markioniten durch Brot und Wein der Eucharistie Zeugnis von der kathol. Wahrheit ablegen; statt mit Papier und Tinte unterzeichnen sie „es“, d. h. die Wahrheit (nicht das Brot!), mit Brot und Wein, d. h. durch den Gebrauch von Brot und Wein. Der angebl. „Sonderbrauch“ hat also nicht bestanden. — Bis ins 5. Jh. nahm man für die Messe die gewöhnlichen Brote, in Rom noch unter Gregor d. Gr.; es hatte die Form der *coronae*. — Grundlage des christl. Hostienstempels war das kreuzgekerbte Brot der Antike. Die Kreuzeszeichnung wurde von den Christen allmählich mit christl. Geiste erfüllt. Wenn D. aus der Kreuzkerbe die Stelle bei Zeno, *Tract.* 44,2 von den Neugetauften: *Tripundes sunt omnes, numismatis sacri una libra signati, qui mensae deseruiunt* erklären will, so sehe ich hier keinen Hinweis auf das Kreuz, sondern auf die eine und dreifaltige Gottheit, mit der die Getauften besiegelt sind. Zu Ambros., *De sacr.* VI 5 § 26 *oblato sicut hostia pura in vobis semper suum signaculum recognoscat* meint D., *oblato* bezeichne hier wohl die von Gott gebotene Gabe und sei gleichbedeutend mit *signaculum*. *Oblato* bezeichnet aber hier deutlich die Messe, die nach dem mystagog. Vortrag gehalten wird; im übrigen löst sich die Frage durch den echten Text, den O. Faller SJ in diesem Bande von AC S. 317 mitteilt. — D. bespricht dann noch das Eulogienbrot des Paulinus von Nola als *panis trifidus*. Wie die Antike die Brotgemeinschaft kannte, so sandten sich die Christen schon im 2. Jh. die Eucharistie (*fermentum*) als Gemeinschaftssymbol zu. An deren Stelle scheint allmählich die Eulogie getreten zu sein.

S. 54—65 *Kaiser Theodosius der Große und Bischof Ambrosius von Mailand in einer Auseinandersetzung zwischen Predigt und Meßliturgie*. Behandelt die durch Ambr., *ep.* 41 und danach bei Paulinus, *Vita S. Ambrosii* 23 überlieferte Szene. Nach der Predigt steigt A. herab, nach Paulinus *de exhedra*. D. erklärt diese als die Apsis, aus der der Bischof sprach; ob von der Kathedra oder vom Ambo aus, könne außer Betracht bleiben. Er schließt daraus, daß der Kaiser seinen Platz nicht mehr im Presbyterium, sondern im Schiff der Kirche hatte, wie es Ambrosius nach Sozomenos, *KG* VII 25 angeordnet hatte. Die neue Regelung müsse nach *ep.* 41 spätestens 388 geschehen sein. — Der Beweis scheint mir nicht durchschlagend zu sein; der Text der *ep.* 41 deutet eher auf das Gegenteil. Der Bischof kommt herab, um zum Opfer zu schreiten, er geht also von seiner Kathedra zum Altar. Wie sollte er von dem Presbyterium herabsteigen? Er stand also zwischen Kathedra und Altar. Hätte der Kaiser damals schon im Schiff gesessen, so hätte der Bischof sich über den Altar hinweg mit dem Kaiser und seinem Gefolge unterhalten müssen. Das ist aber kaum anzunehmen. Alles wird klar, wenn der Kaiser mit Gefolge damals seinen Sitz noch im Presbyterium hatte. — Aus dem Zwiegespräch zwischen Bischof und Kaiser: *Ago fide tua — age fide mea* schließt D., daß *agere* hier die Darbringung des eucharist. Opfers bedeutet. Das ist gewiß richtig; immerhin wird das Wort hier noch sehr vom Zusammenhang bestimmt (ähnlich wie das antike *hoc age*, das nur durch den Zusammenhang zur klaren Bezeichnung des Opfers wird). — Bei D. fehlt hier ein Hinweis auf Jb. 2 S. 34—39. — Die Eucharistiefeier erscheint bei Ambr. als die Besiegelung eines feierlichen Versprechens.

S. 66—72 *Die religiöse Brandmarkung in den Kybele-Attis-Mysterien* hält gegen E. Maass [s. Jb. 3 Nr. 171] daran fest, daß die *sfragitides* bei Prudentius, *Peristeph.* 1076 nicht die „Weihen“, sondern die Brandmale bedeuten. — S. 69 f. Hinweis darauf, daß bei Ps.-Primasius, Komm. zum Röm. *consecrationes, mysteria, sacramenta* dasselbe bedeuten.

S. 73—78 *Die Sphragis als religiöse Brandmarkung im Einweihungsakt der gnostischen Karpokratianer*. Nach Herakleon bei Clemens Alex., *ecl. prophet.* 25, 1, nach Irenaios, *adu. haer.* I 20, 4, Hippolyt, *El.* VII 32, 8, Epiphanius, *Panarion* 27, 5, 9 besiegelten die Karpokratianer ihre Schüler dadurch, daß sie ihnen auf der Rückseite des rechten Ohrläppchens ein Brandmal aufdrückten. Herakleon braucht dafür das Wort *σφραγίζειν* und *κατασφραγισθενα*. Das Ohrläppchen galt im Altertum als Sitz des Gedächtnisses. Ein Gegenstück dazu glaubt D. bei dem Gnostiker Valentin zu finden, von dem es bei Ps.-Tertullian, *Adu. Marcionem* I 162 heißt: *Bis docuit tingi, transducto corpore flamma*. D. schlägt vor, dafür zu lesen: *B. d. t., transducta c. fl.*, was aber sehr unwahrscheinlich ist.

S. 79 f. „*Nihil innouetur nisi quod traditum est*“. Ein Grundsatz der Kulttradition in der römischen Kirche. Über Cyprian, *ep.* 74, 1 f.

S. 83—87 *Ein Zeugnis Zwinglis über das Fortleben der Feuertaufe oder Brandmarkung bei den Christen „in India“*. Zwingli berichtet in seiner Abhandlung über die Taufe, daß „die in India“ sich im Wasser taufen „und brennend demnach ouch malzeichen an ire höupter“. Die Angabe beruht auf dem Bericht eines der alten Reisenden im Abessinierlande. G. Stechewius, *Commentarius ad Flavi Vegeti Renati de re militari libros* (Leyden 1592) 97 berichtet, daß die Jakobiten Beschneidung und Taufe haben und sich ein Kreuzzeichen auf die Stirne oder sonstwo einbrennen. Ähnlich ein Anonymus von 1422 oder 1374. Dies wurde im Abendland weitergegeben. Der Maronit Faustus Naionus erzählt 1692, die christl. Äthiopier signierten den Kindern mit einem Brandstempel das Gesicht, um damit eine Feuertaufe zu sinnbilden. Ludolf, *Historia Aethiopica* (1681) bestreitet das.

S. 88—91 *Die Sphragis der Mithrasmysterien. Eine Erläuterung zu Tertullian De praescriptione haereticorum* 40. Es ist zu lesen: *Et si adhuc memini Mithrae, signat* (scil. diabolus) *illic in frontibus milites suos* . . . Der nachgeäffte Brauch ist die auf die Taufe folgende Stirnbezeichnung bei der Firmung. Das Zeichen des

Mithras war wohl eine Tätowierung. D. glaubt dies bestätigt durch Hippolyt zu Apok. 13, 16: „daß das Stigma an der Hand das sich Niederwerfen bedeute, und das Stigma an der Stirne das bedeutete, daß jeder einzelne es auf seine Stirne erhebe wie einen Kranz“. Dazu vergleicht D. Tertullian, *de cor.* 15, wonach der Soldat des Mithras den angebotenen Kranz abweist, weil Mithras sein Kranz sei; er möchte annehmen, daß der Mithrasmyste eine Weihe des Hauptes durch Tätowierung erhalten habe, wovon in dem Texte aber nichts steht.

S. 92—106 *Die Himmelskönigin von Karthago. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zu den Schriften Tertullians.* Tertull., *de cor.* 14 nennt den Herrn *uir caput et feminae facies, uir ecclesiae*. D. vergleicht damit die Bezeichnung der Göttin Tanit, der Gattin des Sonnenbaal, als „Antlitz Baals“. *Feminae facies* und *uir ecclesiae* seien ein Hendiadyoin; Antlitz der Frau = Gemahl; da ferner *facies* soviel sei wie *caput*, so sei Antlitz des Baal = Herrin des B., wie auch die Römer von der Frau des Hauses als „Herrin“ redeten. Die Parallele scheint mir nicht annehmbar. Bei Tert. stehen nebeneinander *uir caput et feminae facies*, gesagt von Christus in seiner Stellung zu Mann und Frau. Dann wird von seiner Stellung zur Kirche gesagt: *uir ecclesiae*. Von dem obigen. Hendiadyoin kann also keine Rede sein, da es sich um verschiedene Begriffe handelt. Von der Kirche als der Herrin Christi kann man nicht sprechen. Der röm. Ausdruck „Herrin“ besagt nicht: Herrin des Herrn. Wenn wirklich Antlitz des Baal = Herrin des B., dann ist der Ausdruck Tertullians völlig verschieden von dem punischen. — Im folg. zitiert D. die Inschrift an der Felsenwand von El Margeb westl. von Leptis Magna: *Caelestis sanctissima propitiam te habeamus* und sieht darin eine Litaneiform; bei den Bittprozessionen um Regen sei man zur Tanit emporgestiegen. „Das *Miserere* und *Kyrie eleison*, das *Te rogamus audi nos* wird sich in Litaneiform mit den Ehrentiteln *Caelestis, Caelestis sanctissima, Virgo Caelestis, Dea magna uirgo Caelestis* usw. verbunden haben“ (S. 101).

S. 107—142 *Die eigenartige Marienverehrung der Philomarianiten oder Kollyridianer in Arabien.* Berichte bei Epiphianos, *Panarion* 78 f. und *Ancoratus* 13, 8. Die Kollyridianerinnen stellten einen *κουρικός* oder einen viereckigen *δίφρος* auf, legten ein Linnentuch darauf, brachten dann darauf an gewissen Tagen Brot von der Form einer Kollyris darauf dar und aßen davon. Epiphianos betrachtet das als einen heidnischen Kultbrauch. Eine Vergottung Mariens fand sich nach dem Ketzerkatalog des Bisch. Maruta von Maipherkat († noch vor 420) in dessen Schrift über das Konzil von Nikaia bei Montanisten des 4. Jh. Es scheint, daß „sich der Kult irgendeiner heidnischen Göttin in christliche Kreise hinein forterhalten hat“. Ähnlich war es wohl mit den Artotyriten, die bei ihrer Mysterienfeier neben dem Brot Käse opferten. Im Kult der Kybele wurde auch Käse auf den Opfertisch gelegt. Ob die Kollyridianerinnen die Eucharistie nachahmen wollten, wissen wir nicht. Opfergerät war ein Sessel oder ein umgestülpter Scheffel, über die ein Linnentuch gebreitet war. Der altoriental. Altar war einem Sessel sehr ähnlich. In Thrakien, das Epiphianos als Heimat der Koll. nennt, blühte der Kult der Göttin Bendis, bei deren Opfermahl ein Hochertischchen mit Tuch und zuweilen Broten in der Mitte stand. — Die Kollyris war ein einziger Kuchen, wahrscheinlich in Form einer flachen runden Scheibe. Auf dies Opfer bezieht sich die Stelle bei Leontius v. Byz. *Contra Nestorianos et Eutychianos* III 6 (PG 86, 1, 1364 AB), wo zu übersetzen ist: „Das zum Typus des Leibes Christi vorgelegte Brot (*ὁ εἰς τύπον τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ προκειμένος ἄριστος*) hat mehr Segenskraft erhalten als das Brot, das auf dem Markte verkauft wird, und als die Brote, die die Philomarianiten auf den Namen Mariens darbringen.“ — Das Fest der Philomarianiten war eine Jahresfeier. Nach des Theodor von Petrai Lobrede auf den hl. Theodosios († 529) wurde in den palästinens. Klöstern alljährlich eine *θεοτόκον μνήμη* begangen, wahrscheinlich der 15. VIII. als Todestag. Der Presbyter Proklos kennt schon 429 ein völlig dem Andenken Mariens gewidmetes Fest. Vielleicht haben die Ph. das Jahrgedächtnis der *Κοίτης* zu einer Opfer-

feier ausgestaltet. „Auch in kirchlichen Kreisen war die Auffassung der Eucharistie als Jahresfeier im vierten Jahrhundert in Kleinasien und bei den Griechen so stark, daß sie sich in dem nur einmaligen jährlichen Kommunionempfang am Osterfeste forterhalten wollte“ (S. 141), wogegen Ambrosius und Chrysostomos kämpfen.

S. 143—149 *Tertullian kein Zeuge für eine Taufe in den Mysterien von Eleusis. Zur Textgeschichte von Tertullian De baptismo* 5. D. liest mit der Hs. von Troyes (Clairvaux MS 523): *expiant. Passim certe ludis Apollinaribus et Pelusiis tinguntur. Passim* erklärt er als „ohne Unterschied“. *Pelusiis* ist nicht in *Eleusiniis* zu ändern. — Vgl. dazu schon Nock oben Nr. 137 und Reitzenstein oben Nr. 146 S. 31.

S. 156—159 *Die „Taufe“ an den Apollinarischen und Pelusischen Spielen. Zu Tertullian De baptismo* 5. Es handelt sich nicht um Mysterienweihen, sondern um kultische Waschungen an Feiertagen.

S. 174—183 *Esietus. „Der Ertrunkene oder der zum Osiris Gewordene.“ „Ein sprachgeschichtlicher Beitrag zu Tertullian De baptismo* 5. Nach dem Vorgang von A. Souter, *The Acta Pauli etc. in Tertullian* (Journ. Theol. Stud. 25 [1923/24] 292), der *esietas* las und es als „durch Ertrinken vergöttlicht“ erklärte, deutet D., der die hsl. Lesung *esietos* beläßt, das Wort als die Bezeichnung des (im Nil) Ertrunkenen und dadurch zum Osiris Gewordenen.

S. 186—196 *Der Kuß im Tauf- und Firmungsritual nach Cyprian von Karthago und Hippolyt von Rom. Die Stelle Cyprians ep. 64, 4: in gratia danda adque in pace faciendi . . . osculari* ist von dem Kuß bei der Taufe und dem Friedenskuß vor der eucharistischen Liturgie zu erklären. Bestätigt wird das durch die KO Hippolyts. Aus Chrysostomos, *Homilia: Quod utilis sit lectio sacrarum scripturarum* § 6 ergibt sich, daß der Kuß Sinnbild der Aufnahme in die Gottesfreundschaft und in die Gottesgemeinde ist. Antikes Vorbild war der Kuß bei der Aufnahme in ein Kollegium. Aus Apuleius, *Metamorph.* VII 8 f. ergibt sich als antikes Ritual: Bezahlung des Eintrittsgeldes, Einkleidung, Bruderkuß, Aufnahmehahl. Im röm. Freilassungsritual wurde auch der Kuß erteilt; vgl. Petronius, *Saturae* 41, 7 f.

S. 202—211 *Die Kreuz-Tätowierung im christlichen Altertum. Die Canones des Basilien 27* verbieten die aus götzendienerischen oder unsittlichen Motiven gemachte Tätowierung. Trotz Minucius Felix, *Octavius* 9, 2 ist für die Christen des 2. Jh., wenigstens für Rom und die röm. Kulturwelt, keine Tätowierung als Kennmal anzunehmen. Anders ist es im 5. Jh. im Osten.

S. 221—228 *Segenswasser als religiöse Sicherung der Rennpferde gegen den Schadenzauber beim Zirkusrennen. Nach Hieronymus, Vita Hilarionis* 20 gab Hilarion dem christl. Rennstallbesitzer seinen Becher mit Wasser, womit jener die Pferde usw. besprengte. Es ist ein Gegenmittel gegen den heidnischen Schadenzauber. Jedenfalls hat Hilarion zuerst das Kreuzzeichen über dem Wasser gemacht. Der Gebrauch gesegneten Wassers gegen dämonische Einflüsse ist im Christentum früh aufgekommen. So schon in den *Actus Petri cum Simone* 19 ums J. 200. Aus späterer Zeit viele Beispiele. Voraussetzung bildet die heidnische Verwendung von Wasser im Zauberritual.

S. 229—235 *Der Rennfahrer Liber mit der Kreuztätowierung auf einem Goldglas aus der Kallistkatakomben. Das Goldglas aus der Kallistkatakomben, auf dem eine Männerbüste auf dem kahlen Kopf vorne ein Kreuz trägt (Umschrift Liber nica), erklärt D. als das Bild eines Rennfahrers; das Kreuz ist ein Schutzzeichen, ob heidnisch (Sonnenzeichen) oder christlich, ist nicht sicher zu entscheiden.*

S. 236—240 *Zu den Zeremonien der Meßliturgie. 1. Dextro pede. Das Betreten der ersten Stufe des Altars mit dem rechten Fuße. Diese Vorschrift erklärt sich aus der antiken Kultur; vgl. Vitruv, De architectura* III 4, 4: *Gradus in fronte constituendi ita sunt, uti sint semper impares. Namque cum dextro pede primus gradus ascendantur, item in summo templo primus erit ponendus.* Rechts ist die Glückseite. Vgl. Petronius, *Sat.* 30, 5, wo ein Sklave an der Tür des Speisesaals den Gästen zuruft: *Dextro pede.*

W. Koester SJ, *Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus, in ihren Grundlinien dargestellt* (Neutest. Abh. hg. von M. Meinertz 14. Bd. 1. Heft. Münster i. W. 1928). K. will nicht systematisch die Lehre von der Kirche nach Paulus darstellen, sondern stellt genau und mit reichen Hinweisen auf die Literatur die Angaben Pauli über die Ekklesia zusammen. Nach einer Einleitung über die Bedeutungsgeschichte von „Ekklesia“ auch im profanen Gebrauch und ihre geschichtliche Erscheinung behandelt er I. *Die E. als Wirkung und Trägerin göttlichen Willens*, II. *Die E. als Trägerin göttlicher Gaben: „Leib Christi“*. In diesem Teil wird auch die Eingliederung in den Leib Christi durch die Taufe besprochen; mit Recht sagt K., daß das Wort vom „Mitsterben mit Christus“ nicht bloß ein schönes rednerisches Bild sei; aber die dahinter stehende Wirklichkeit hätte wohl noch klarer herausgestellt werden können, bes. auch durch eine richtigere Übersetzung von Röm. 6, 3 ff. („mit Christus verwachsen durch die Ähnlichkeit mit seinem Tode“ gibt den Gedanken Pauli nicht wieder und kann leicht zu einer Subjektivierung führen). Es handelt sich um ein objektives Mysterium, wenn auch K. mit Recht eine Beeinflussung Pauli durch die antiken Mysterien in der Idee vom Sterben und Erstehen mit Christus ablehnt. Damit ist aber nicht gesagt, daß nicht die Analogie der Mysterien uns den Gedanken Pauli näher bringen kann. Die Begründung für die Nichtbeeinflussung Pauli durch die Mysterien ist sehr schwach; bes. beweist der Satz: „Das Volk der Propheten, dem Paulus entstammte, übertrifft an Tiefe und Eigenart der Gottes-„Erfahrung“ alle Völker des Orients, die doch den Hauptbeitrag zu den hellenistischen Mysterienkulten geliefert haben“ (S. 39) gar nichts in dieser Sache, weil das gesetzliche Judentum von Mystik nichts weiß und auch das Pneuma der Propheten mit dem Kultmysterium keine Berührung hat, wenn überhaupt mit Mystik im christl. Sinne. Vgl. auch die Bemerkung von B. Bartmann in Theol. u. Gl. 21 (1929) 810. — S. 47 wird die eucharist. Gemeinschaft geschildert als „Teilhabe am Leibe und Blut Christi durch dessen Genuß: innigste Vereinigung mit Christus, und zwar mit dem als sterbend, erlösend gegenwärtigen“. Mit Recht sagt K. S. 49: „die gottgeschenkte supernaturale metaphysisch-wirkliche innere Umwandlung des Menschen unter dem Vorwande der Geistigkeit der Religionen verflüchtigen zu einer Gesinnungsänderung, die doch schließlich wieder menschliche Leistung ist, wäre ein Verstoß gegen Pauli tiefsten Gedanken, ein Ungültigerklären der Gnade Gottes.“ [183]

K. L. Schmidt, *Die Kirche des Urchristentums. Eine lexikographische und biblisch-theologische Studie* (Festg. f. Ad. Deißmann zum 60. Geburtstag 7. XI. 1926 [Tübingen 1927] 258—319). Das Wort *ἐκκλησία* hat von *קָהָל* aus sein spezifisches Gewicht bekommen, das die Gemeinde Israels namentlich als Kultgemeinschaft bezeichnet. Das Hellenistische des Wortes ist nicht konstitutiv; Ausdrücke wie *θίασος*, *ἐρανος* u. dgl. haben sich nicht durchgesetzt. *ἐκκλ.* ist die geschichtlich und sachlich gegebene Selbstbezeichnung der christl. Gemeinde. Das Wort wurde dem von den Juden öfters gebrauchten *συναγωγή* vorgezogen. Für die älteste Gemeinde kommen aus der hebr. Kirchensprache *קָהָל* oder aus der aram. Umgangssprache *ܩܗܠܐ* oder *ܩܗܠܐܝܢ* in Betracht. Die Urgemeinde wird damit als das wahre Israel bezeichnet. Auch wer das letzte Wort gebraucht, bezeichnet damit die Urgemeinde als die allein echte Synagoge. Diese Sondersynagoge steht nicht neben dem Hause Israel, sondern im Hause Israel. Mt. 16, 18 wird als echt anerkannt, aber in diesem Sinne umgedeutet: „die von Jesus aus dem Volke ausgesonderte und weiter auszusondernde Bekennergemeinde verbürgte den Bestand dieser Volksgemeinde, soweit diese den Anspruch erhob, die Gemeinde Gottes zu sein“. [Werden damit aber nicht spätere judenchristl. Verengungen in die erste Zeit zurückprojiziert? Vgl. auch Wagenmann (unten Nr. 185) 26 ff.] „Dieser *ἐκκλησία*, diesem Rest und Kern des Gottesvolkes ist die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* oder *τῶν οὐρανῶν* zugedacht.“ Nach Kattenbusch hat das Volk der Heiligen des Höchsten in Jesu Sinn sich wirklich als solches zu denken wie eine zu einem *σῶμα* (*κεφαλή* und *μέλη*) verbundene Gemeinschaft; daraus

sei auch das Abendmahl als der Akt der Gründung der *ἐκκλησία* zu verstehen. Petrus hatte tatsächlich eine Vorzugsstellung in dieser Gemeinde (jedoch ohne Nachfolge!). Paulus bejahte die jerus. Urgemeinde als Vorort der Christenheit, lehnte aber die Überbetonung des Persönlichen und Lokalen ab. Petrus und Paulus haben dieselbe Kirchenidee. Die Kirche ist bei Paulus sakramental, bes. auch durch Taufe und Abendmahl. Unterschied von den antiken Mysterien: Das Christentum geht auf ein geschichtl. Faktum zurück, nicht auf einen Mythos. „Und dieses Christusmysterium ist nicht gebunden an den Kultus und Ritus im Sakrament. Schon von hier aus bekommen alle paulinischen Aussagen, die sich auf den Christusmythos und den Sakramentsritus beziehen, ein das Mythische und Kultische als unbetont hinstellendes Vorzeichen. Vollends wird dieser Vorgang in seinem ganzen Gewicht darin deutlich, daß das *σῶμα Χριστοῦ* eins ist mit der alttestamentlichen *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*.“ Betont man hier das Wort „gebunden“, so könnte man noch zustimmen; aber die folg. Worte setzten die Bedeutung des Kultes im Christentum zu sehr herab und sind daher schief, wie auch die weiteren Aufstellungen: bei aller Christusmystik bleibe der at. Gott und bei allem sog. Christuskult die at. Gottesgemeinde bestehen; die *ἀγιότης* der Gesamtheit und des einzelnen sei keine Qualität; die paulinische Bindung an die Urgemeinde sei das feste Bollwerk gegen die kath. Spekulationen über die Kirche usw. Dazu das merkwürdige Zitat aus A. Schlatter: „Am Sterben Israels starb auch die Urkirche und ihr Sterben ward der Gesamtkirche zum Schaden; denn in die Lücke trat das sektenhafte Christentum, dort Mohammed, hier Bischof, Mönch und Papst.“ Wenn es richtig ist, „daß von einem pneumatischen, spiritualistischen Kirchenbegriff in der ältesten Phase des Urchristentums keine Rede sein kann“ (S. 318), so war es doch wohl notwendig, daß nach der Zerstörung Jerusalems Rom an dessen Stelle als „Vorort“ trat. [184]

Jul. Wagenmann, Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten (Beihefte z. Zschr. nt. Wiss. hg. v. H. Lietzmann, Heft 3. Gießen 1926). W. verfolgt in scharfsinniger Untersuchung die Frage nach der Bedeutung des P. für die Verfassung der werdenden Kirche und stellt als Ergebnis auf, daß diese ganz auf den „Zwölfen“ unter Ausschaltung des P. beruht. So sehr das Buch reich ist an treffenden Beobachtungen, so scheint mir doch dies Hauptergebnis nicht die richtige Lösung zu geben. W. zeigt selbst den Weg zu einer solchen, indem er auf das Fehlen des geschichtlichen Interesses bei den ersten Christen hinweist. Nachdem P. erfolgreich die christliche Freiheit vom Gesetz vertreten hatte, hat die Kirche die „Zwölf“, die aber keineswegs P. ausschließen, zum Fundament; sie sind nach dem treffenden Worte Harnacks eine Art Vervielfältigung des Herrn. Wie sehr P. mit zu den „Zwölfen“ als einer Art symbolischer Größe gerechnet wird, also mit den andern Aposteln zusammen das Fundament der Kirchenverfassung bildet, hätte gerade aus der Liturgie der alten Kirche gezeigt werden können. So nennt z. B. der röm. Meßkanon im *Communicantes* unter den 12 Aposteln gleich nach Petrus den P., den Matthias aber erst im *Nobis quoque peccatoribus*. P. ist also sicher den andern gleichwertig. Diese Zusammenfassung der „Zwölf“ zu einer mystischen Einheit beherrscht übrigens noch heute das Apostelbild der Liturgie. Eine andere Frage ist die nach dem zeitweiligen Zurücktreten oder Wiederaufleben paulinischer Gedanken im Leben der Kirche. — Auf die altchristl. Liturgie kommt W. öfters zu sprechen, so S. 11, 45 und 167 auf Taufe und Eucharistie als Teile der apostol. Überlieferung; 74 auf die Handauflegung als Amtsübertragung; 165 Verlesung der Evangelien; 195 Feier des Herrenmahls durch Apostel, Propheten, Lehrer, ferner Episkopen (wo steht aber, daß diese nur „für die eine Versammlung“ bestellt wurden?). [185]

W. Schepelern, Der Montanismus und die phrygischen Kulte. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. Übersetzt von Pastor W. Baur (Tübingen 1929). Das in dem Titel angegebene Problem, das bisher bald positiv bald negativ gelöst wurde, wird in diesem Buche mit großer Sachkenntnis und vorsichtiger Prüfung

des gesamten, auch religionsgesch. Materials untersucht und dahin beantwortet, daß man die montanist. Bewegung in ihrer ursprünglichen Gestalt nicht als einen Ausläufer der phryg. Kulte betrachten könne, daß sie aber später eine orgiastisch gefärbte Religion mit einem an die phryg. Mysterien erinnernden Kultus wurde. Ihre Wurzeln wären also christlich und speziell in der durch die Apokalypse repräsentierten prophetischen Bewegung zu suchen. Wenn die Antimontanisten einen wesentlichen Unterschied zwischen der alt- und neutest. Prophetie und der des Montanus machten, so sieht Sch. darin nur „kirchliches Interesse“ ohne wirkliche Begründung. Vielleicht sind aber hier doch feinere Unterschiede zu machen. E. Fascher, *ΠΡΟΦΗΤΗΣ* (s. Nr. 178) 222 f. sagt, nachdem er auf das Mißtrauen der Kirche gegenüber den im engeren Sinne ekstatischen Erscheinungen hingewiesen hat, mit Recht: „Die Form und Deutung seiner (des Montanismus) Prophetie schien typisch heidnisch (Ekstase durch Technik, Preisgabe der Selbständigkeit der menschlichen Individualität des Propheten) und konnte darum von der Kirche bekämpft werden trotz starker Anknüpfung an johanneisches Gedankengut.“ Vielleicht liegt also doch eine stärkere Beeinflussung durch die phryg. Inspirationsmantik vor, als Sch. glaubt. Dagegen ist die kirchl. Prophetie und ihre Vorbereitung durch Fasten und geschlechtliche Reinheit mehr von den materialistischen Ekstasemitteln der Antike zu trennen. Die Berichte visionärer Frauen des MA über ihre mystischen Liebeszusammenkünfte können nicht ohne weiteres für die altchristl. Mystik herangezogen werden (S. 145). — Im einzelnen enthält das Buch viele wertvolle Beiträge zu antikem, christlichem und montanistischem Kult. S. 41—44 Kult des Mont. wich anfangs nicht von dem der Kirche ab; später aber drang z. B. eine neue Taufformel ein. Wenn die spätere Ostersitte des Mont. in der Sekte alt ist, hat er vor der Großkirche eine selbständige Osterberechnung aufzustellen versucht (S. 44 ff.). Im Fasten war die Sekte strenger als die Kirche (S. 53 ff.). Buße und Sündenvergebung waren nach Sch. innerhalb der ersten mont. Kreise unbekannt; in der nächsten Generation kam die Sündenvergebung *per spiritalem hominem* (S. 59 ff.). Das „peremptorische Edikt“ bei Tertull., *de pud.* 1,6 schreibt Sch. noch P. Kallistos zu; vgl. dazu aber P. Galtier, *Le véritable édit de Calliste* (Rev. d'hist. eccl. 23 [1927] 465—488). Die Schilderung der Exomologese S. 65—67 scheint mir nicht richtig; sie ist bei Cyprian genau so aufzufassen wie bei Tertullian, und der ganze Akt heißt Ex., weil in ihm auch ohne (öffentliches) Bekenntnis die Anerkennung der Schuld liegt. — Der II. Teil zeigt zuerst, daß die Christen den phryg. Totenkult und die Pflege der Totenstätten übernahmen. Es werden ferner die Sühneinschriften, die Frühlingsfeier, die Weihen behandelt. Die religiöse Tätowierung scheinen die Montanisten daraus übernommen zu haben; auch weitere Anleihen (Käse im Kult, Tanz, Vorzugsstellung der Frau) scheinen geschehen zu sein, aber erst im späteren Montanismus. Anm. 626 über die Anschuldigung des Filastrius, daß die Mont. die Mysterien öffentlich feiern. Über das Gesamtergebnis haben wir im Anfang der Bespr. gehandelt. — Die Übersetzung aus dem Dänischen verstößt nur hie und da gegen den deutschen Sprachgeist, der Ausdruck „Katholiker“ sollte in einem wissenschaftlichen Buche fehlen. — Vgl. die Bespr. von H. Koch, Th. Litzg. 54 (1929) 457—459. [185 a]

II. Texte.

P. Rießler, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, übersetzt und erläutert* (Augsburg 1928). Seiner Übersetzung des A. T. (s. Jb. 5 Nr. 38) hat R. nun die von 61 Stücken der außerkanonischen Schriften des Judentums (nicht aufgenommen wurden wegen ihres Umfangs die Schriften des Fl. Josephus, des Philon v. Alex. und die Sprüche des Rabbi Eliezer) folgen lassen; von den 1342 Seiten des Buches sind 1265 Text, die übrigen Erläuterungen. Da diese Schriften uns vor allem einen Einblick in das Judentum der letzten vorchristl. und ersten christl. Zeit gewähren, ja auch teilweise von den Christen benutzt und überarbeitet wurden, so ist ihre

Kenntnis sehr wertvoll nicht nur für die Erklärung des N. T. und für die nt. Zeitgeschichte, sondern auch speziell für manche Texte und Symbole der altchristl. Liturgie.

[186]

Ad. v. Harnack †, *Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der Römischen Kirche an die Korinthische aus der Zeit Domitians (I. Clemensbrief)* übersetzt und den Studierenden erklärt (Leipzig 1929). Die Schrift ist H.s „Abschiedsgruß“ an das von ihm 54 Jahre lang (1874—1928) geleitete kirchengeschichtliche Seminar und zeugt von der unverminderten Frische seines Geistes, wenn es sich auch teilweise um eine Neubearbeitung der Arbeit H.s über den Brief aus dem J. 1909 handelt. Besonders wertvoll ist § 3 *Charakteristik des Briefes und seines religiösen Gehalts* und § 4 *Die Quellen des Clementinisch-Römischen Christentums*, als welche das A. T., Christus und die christl. Überlieferung und der rational-moralische Idealismus des Zeitalters aufgewiesen werden. Freilich muß H. selbst oft in der weiteren Darlegung vorstehende Sätze abschwächen, und man wird bei aller Anerkennung seiner höchst anregenden Beobachtungen manches in Zweifel ziehen dürfen. Wenn es S. 58 heißt: „Der stärkste Eindruck, den man aus dem Brief erhält, ist der, daß die neue Religion in erster Linie keine kultische, auch keine enthusiastische, noch weniger eine gnostische oder spekulativ-mysteriöse, sondern eine sittliche Bewegung gewesen ist, eine sittliche Bewegung auf dem Grund des mit höchstem Ernst und höchster Lebendigkeit empfundenen Monotheismus, oder besser: auf dem Grunde der Wirklichkeit Gottes. Um ein heiliges Leben handelt es sich, um die Erkenntnis und Befolgung des Willens Gottes und um die Leistung des Guten, bzw. guter Werke“, so gilt dies doch zunächst nur von dem Christentum eben dieses Clementinisch-Römischen Briefes, und auch für dieses ist die Vergleichung mit dem Puritanismus leicht irreführend. H. sagt selbst S. 78, daß das Blut Christi, wie es scheine, dem Cl. das Characteristicum des Christentums gewesen sei; allerdings habe Cl. Christus und seinen Tod gedankenmäßig nicht zu erfassen verstanden, „weil er gedankenmäßig-theologisch vom Spätjudentum nicht loskommen konnte“. Den stark sittlichen Grundcharakter dieses Christentums hat H. jedenfalls richtig beobachtet und damit die Eigenart der röm. Gemeinde und ihre Bedeutung für die ganze Kirche, wenn er vielleicht diese Seite auch etwas einseitig hervorhebt und darüber das Kultische etwas vernachlässigt. S. 64 f.: „Die Taufe wird einmal (c. 42, 5) beiläufig erwähnt und auf das Abendmahl mehrmals angespielt und ihm der höchste Wert beigemessen (c. 7. 12. 21. 44 etc.); aber näher hat sich der Verfasser mit diesen heiligen Handlungen nicht befaßt. In einem intimen und ausführlichen Brief an Christen ist das auffallend, und man wird aus diesem Schweigen im Zusammenhang des ganzen Briefes vermuten dürfen, daß er, wenn ihm auch das Christentum Mysterienreligion war, die Mysterien rationalisiert hat, was sich an seinen Gedanken über das Blut Christi beweisen läßt.“ Das scheint mir wieder zuviel gesagt, wenn es auch richtig sein mag, daß die röm. Kirche das Mysterium nicht so ausgewertet hat, wenigstens in diesem Schreiben, wie es etwa eine östliche Kirche getan haben würde. Gedanken über Kult noch S. 69 und 93; S. 90 über c. 44, 4 *προσφέρειν τὰ δῶρα*, nämlich im Gottesdienst. S. 110 f. in den wertvollen Anm. zu der Übersetzung Bemerkungen über liturg. Texte im Briefe; H. sagt mit Recht: „Doch darf man das Stück nicht einfach als liturgisches in Anspruch nehmen; es ist an die liturgische Praxis angelehnt, aber doch wahrscheinlich zu einem Teil geistiges Eigentum des Verfassers.“ Vgl. auch S. 113 f. u. 119 ff.

[187]

Rud. Lorentz, *De Egyptische Kerkordenen en Hippolytus van Rome* (Diss. Leiden. Haarlem 1929). Will beweisen, daß die „Ägypt. KO“ nicht von Hippolyt von Rom stammen kann, daß sie vielmehr von einem Unbekannten geschrieben oder zusammengestellt ist und mit dem echten Werke Hippolyts *περὶ χαρισμάτων* willkürlich verbunden wurde. Er gibt zuerst eine Übersicht über das Leben des H., seine Kämpfe mit Kallistus und den Montanisten und zeigt, daß der Schwerpunkt

des Lebens des H. in den Lehrstreitigkeiten über die Dreifaltigkeit lag; wie das Buch *περὶ χαρισμάτων* wohl gegen die Montanisten gerichtet war, so habe er jedenfalls in dem durch den Katalog seiner Werke bezeugten Buche *ἀποστολικὴ παράδοσις* die Überlieferung über die trinitarische Lehre dargelegt; nach L. gibt es im Leben H.s keine Veranlassung zum Schreiben eines Buches wie die „Äg. KO“. Hier könnte man schon fragen: Konnte nicht das Schisma H.s ihn dazu veranlassen, seiner Gemeinde eine feste Liturgieform schriftlich niederzulegen (was bis dahin kaum geschehen war)? (Zu S. 25—29 ist zu bemerken, daß die angebl. Entscheidung des P. Zephyrin für den Modalismus wohl unecht ist; s. Jb. 7 Nr. 234. Auch die Annahme S. 39, H. habe sich vor seinem Tode nicht bekehrt, scheint mir nicht bewiesen.)

Der II. Teil der Arbeit untersucht die KO selbst auf die H.sche Autorschaft. In der KO stehe nichts von dem, worüber H. sich gemäß der Überlieferung ausgesprochen hat; der Glaube trete gegenüber den liturg. Vorschriften ganz zurück, was bei H. zum mindesten eigenartig sein würde. — Aber die Liturgie ist für die Alten ein sehr wichtiger Teil der Glaubenstradition, wie auch die KO selbst bezeugt, indem sie im Prolog von denen spricht, *qui recte credunt*, und im Epilog sagt: *Haec itaque si cum gratia et fide recta accipiuntur, praestant aedificationem in ecclesia credentibus*. — Wichtiger scheint das Argument, das L. daraus gewinnen will, daß einige Bestimmungen der KO von der altröm. Liturgie abweichen. Es handelt sich um die 3 Salbungen bei der Taufe und um den Wasserbecher bei der ersten Kommunion der Täuflinge. Darauf hat schon P. Galtier aufmerksam gemacht, aber ohne durchschlagenden Beweis; s. Jb. 6 Nr. 208. Nach L. sind von den 3 Salbungen vor und nach der Taufe die eine vor der Taufe und die letzte dem östl. Ritus entlehnt, während die unmittelbar auf die T. folgende Salbung sich bei Tertullian und Hippolyt v. Rom bezeugt findet. Ebenfalls 3 Salbungen kennt die spätere röm. Liturgie; aber in der KO seien Salbung und Handauflegung verbunden, im Gelasianum S. und Consignatio. Ist aber tatsächlich in der KO bei der Salbung eine Handauflegung? Die eigentliche Handauflegung geht doch voraus, und es heißt jetzt nur: *oleum sanctificatum infundens de manu et imponens in capite dicat . . .* Das bedeutet doch nur, daß der Bischof das hl. Öl auf den Kopf bringt und diesen salbt. Wir haben also in der KO eine Handauflegung, Salbung und Bezeichnung mit dem Kreuzzeichen, also 3 Zeremonien. Wenn die beiden letzten später vereinigt erscheinen, so ist das doch eine naturgemäße Entwicklung und beweist jedenfalls an sich nichts gegen das frühere Vorhandensein jener 3 Riten im röm. Brauch. Deshalb kann es doch richtig sein, daß die 2. Salbung nach der Taufe in dieser Form aus dem Osten stammt; daß sie auch allmählich zur Stärkung der bischöflichen Autorität immer ausschließlicher dem Bischof vorbehalten wurde, während die Salbung unmittelbar nach der Taufe [aus der sich doch wohl jene letzte S. entwickelt hat] dem Presbyter zugeteilt wurde. H. kann übrigens ganz wohl seine Liturgie aus östl. Riten bereichert haben, ohne dadurch der apostolischen (wenn auch vielleicht der röm.) Überlieferung zu widersprechen. Ich sehe daher nicht ein, daß die Aufstellungen L.s, auch wenn sie alle richtig wären, die Autorschaft H.s ausschließen. Das gilt auch vom folgenden. In der KO wird der Täufling vor der Taufe gesalbt. L. meint, diese im Osten gebräuchliche S. sei wahrscheinlich ursprünglich die einzige S. des Taufrituals gewesen (?), sei später in 2 auseinandergefallen, so daß eine als Exorzismus vor der Taufe blieb, die andere als geisterteilend nach der T. gegeben wurde. So auch im späteren röm. Ritus, aber noch nicht bei Tertullian, d. h. zur Zeit Hippolyts. Außerdem ist die erste S. in der KO zwischen der Absage und der T., wie im Orient, während im Westen in den ältesten Liturgien die S. vor der Absage steht; erst später wurde das in der röm. Lit. geändert. Ein Teil der vor der T. erfolgenden S. wurde mit der Zeremonie des Ephphetha verbunden, der Rest mit der Absage. Das Ephphetha geschah ursprünglich nicht mit Speichel, sondern mit Öl. Wenn in der Schrift (Mk. 7, 32 ff.) Ohren und Mund genannt werden, bei

dem E. aber Ohren und Nase, so läßt sich das nach L. nur daraus erklären, daß ursprünglich die S. von Ohren, Nase, Brust und Rücken zusammengehörte; später wurden Ohren und Nase zu einem eigenen Ritus genommen [Die Worte *in odorem suavitatis* ließen sich allerdings bei einer Ölsalbung besser begreifen]. L. nimmt also an, daß die aus dem Osten in das röm. Ritual übernommene S. vor der T. aufgelöst wurde in eine S. der 4 eben genannten Körperteile; davon wurden Ohren und Nase getrennt und nunmehr mit Speichel berührt; die S. von Brust und Rücken wurde nun immer enger mit der Absage verbunden. — Nehmen wir nun auch mit L. eine solche Entwicklung an, so spricht das alles m. E. nicht gegen die Autorschaft H.s, da dieser in seiner Sondergemeinde vielleicht sogar mit Absicht die Liturgie durch oriental. Bestandteile bereicherte (was später auf die katholische Gemeinde zurückwirken konnte). — Auch der Wasserbecher, der nach der KO den Täuflingen bei der ersten Kommunion gegeben wird, ist nach L. durch östl. Einfluß zu erklären. Der Segen des Leonianum, in dem es heißt: *Benedic . . . creaturas fontis, mellis et lactis et pota famulos tuos ex hoc fonte aquae uitae perennis . . .*, soll nach L. sich auf die Taufwasserweihe beziehen — was ganz unmöglich ist, schon deshalb, weil diese Segnung hier innerhalb der Messe geschieht. (Die S. 126 beigezogene Pektoriosinschrift scheint mir eher von der Eucharistie zu erklären zu sein, was dann gerade für die Symbolik des Wasserbeckers bei der ersten Eucharistiefeier sprechen würde.) Wo L. nach der Bedeutung des Wassertrinkens fragt (S. 132), zitiert er merkwürdigerweise nicht die Antwort, die die KO selber gibt (p. 112, 16 ff. Hauler): *aquam uero in oblationem in indicium lauacri, ut et interior homo, quod est animale, similia consequatur sicut et corpus*. Auf diese innere Taufe spielt die KO noch an mehreren Stellen an, die Fr. J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze* (1918) 19 ff. schon behandelt hat. L. meint zwar, diese Stellen erklärten sich zur Genüge aus der Taufe an sich. Wenn man aber zu den von L. zitierten Stellen noch p. 119, 19 Hauler hinzunimmt: *per consignationem cum udo flatu et per manum spiritum amplectens*, so sieht man klar, daß die „innere T.“ durch den Wasserbecher gemeint ist. L. vergleicht mit der Anordnung des Wasserbeckers in der KO das Ritual der *Pistis Sophia* und der Bücher *Jeû*, in denen eine Taufe durch das Trinken eines Wasserbeckers vorkommt. Man darf aber nicht vergessen, daß in der KO der Wasserbecher nicht zur eigentlichen Taufe gehört; er ist vielmehr ein Teil der Kommunion und tritt deutlich als ein Nebenritus auf, wie auch das Trinken der mit Honig gesüßten Milch; er ist also sicher kein wesentlicher Teil der Taufe, sondern soll nur symbolisieren, daß auch die Seele die Taufgnade empfangen hat. Immerhin bleibt ein gewisser Zusammenhang mit jenen gnostischen Bräuchen durchaus möglich. — Schließlich schneidet L. den Prolog der KO so zurecht, daß der *uerter traditionis* die Lehre Christi ist und alle auf Hippolyt deutenden Stellen entfernt sind; der Rest ist nach ihm der Epilog des Werkes *περὶ χαρισμάτων*. Wer gibt aber L. das Recht, den überlieferten Text nach seiner Ansicht zu ändern und zu verkürzen?

Überschauen wir das Ganze, so müssen wir schließen, daß es zum mindesten übereilt ist, wenn L. es nach seinen Ausführungen für „ganz sicher“ (S. 187) hält, daß die „Äg. KO“ nicht von H. stammt. Die für die Autorschaft H.s sprechenden Gründe hat er nicht widerlegt, ja nicht einmal sämtlich aufgeführt; seine Darlegungen dagegen sind wohl beachtenswert, scheinen mir aber seine Schlußfolgerung nicht zu beweisen, geschweige denn als sicher hinzustellen. (Vgl. jetzt auch die sehr zurückhaltende Bespr. durch J. A. Robinson im Journ. Theol. Stud. 31 [1929/30] 93—96.) [188]

Didascalia Apostolorum. The Syriac version translated and accompanied by the Verona Latin Fragments. With an Introduction and Notes by R. Hugh Connolly (Oxford 1929). Die vortreffliche Ausgabe stellt die engl. Übersetzung der syr. *Didaskalie* neben den lat. Text der Veroneser Fragmente; die Fußnoten weisen auf die Lesungen hin, die sich aus dem griech. Text der *Apost. Konst.* 1—6

ergeben. Die Einleitung (p. XI—XCI) unterrichtet gut über alle die Schrift betr. Fragen. Ihre Heimat ist Syrien, Verfasser ein Bischof (vielleicht Arzt). Entstehungszeit eher 1. als 2. Hälfte des 3. Jh. (vor der dezischen Verfolgung). Die syr. Übersetzung entstand zwischen 300—330, die lat. zur Zeit des hl. Ambrosius (geschr. spätestens 486). C. übersetzte nach Cod. S. ed. Lagarde mit Verbesserungen nach andern Hss und benutzte die Übersetzung Flemmings. Die Einheit der *Did.* wird festgehalten. P. XLVIII ff. handeln über liturg. Nachrichten des Buches: Taufe, Eucharistie, Bußdisziplin, Agape. Bei der Taufe Salbung nur vorher; vgl. *Acta Thomae*. Zu den Ausdrücken ἀντίτυπον, *figura* von der Euch. vgl. Jb. 6 S. 135 f. P. LVII ff. über die δυνάμεις. [188a

H. J. M. Milne, *Catalogue of the Literary Papyri in the British Museum* (London 1927). Weist auf viele vollständige oder fragmentarische Texte hin, die zur christl. Literatur gehören. Die Nr. 230—249 umfassen die liturg. und andern relig. Stücke: Amulette, Gebete, Hymnen, ein Verzeichnis liturg. Lesungen aus dem 6. oder 7. Jh., einen Kirchenkalender, den H. Delehay SJ in den Anal. Boll. 42 (1924) 83—99 veröffentlicht und erklärt hat, und ein sehr lückenhaftes Gebet, von dem nur die Zeilenschlüsse übrig sind, veröff. in den *Greek Papyri in the British Museum I* (1893) S. 226 f., mit einer Tafel. L. G. [189

III. Gebete.

Th. Vargha OFM, *Gloria in altissimis Deo* (Verbum Domini 8 [1928] 370—373). Der Engelsgesang, ins Hebräische zurückübersetzt, bildet ein Distichus mit antithetischem Parallelismus; eine Dreigliederung, wie sie bei Annahme der Lesart εὐδοκία statt εὐδοκίας möglich ist, ist nicht begründet. Jedes der beiden Glieder kann als Aussage und als Wunsch gefaßt werden. Die Worte ἐν ὑψίστοις können an sich Apposition zu Gott sein; besser werden sie auf δόξα (*gloria*) bezogen, weil dann die Antithese in *altissimis gloria* — in terra *pax* schärfer hervortritt. Das hebräische Wort šālôm hat einen reicheren Sinn als das entsprechende εἰρήνη oder *pax*, es bedeutet: Heil, Gesundheit, Wohlergehen, Glück, Seligkeit, ungetrübte Ruhe usw., umfaßt demnach alle Güter, die Christus uns gebracht hat. Der Genitiv εὐδοκίας = *bonae voluntatis* kann als Genitivus qualitatis genommen werden, so daß die Menschen bezeichnet werden, die einen guten Willen haben; diese Erklärung bevorzugen die lat. Väter. Das griech. Wort εὐδοκία dagegen als Wiedergabe des hebräischen *rāšôn* drückt mehr das göttliche Wohlgefallen aus; in diesem Sinne gebraucht es Paulus. So wird man es auch wohl im Engelsgesange verstehen dürfen: Friede (Heil) den Menschen, auf denen Gottes Wohlgefallen ruht. (Andere geben der Erklärung der lat. Väter den Vorzug, z. B. P. Lagrange, *L'Evangile de Jésus-Christ* [Paris 1928] 35). H. H. [190

J. Jeremias, Ἄνθρωποι εὐδοκίας (Lc 2, 14) (Zschr. f. nt. Wiss. 28 [1929] 30—20). Der Ausdruck ἄ. εὐδ. ist auf griech. Sprachgebiet ohne alle Parallelen. Die Schwierigkeit ist nicht durch die tristischische Form des Engelsgesangs mit dem Nominativ εὐδοκία zu lösen; vielmehr ist die distichische Form

δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ
καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας

die älteste. Origenes und Harnack verbinden εὐδοκίας mit εἰρήνη: „Und auf Erden Heil des Gnadenvillens unter den Menschen“, was aber nur im Griech., nicht im Urtext möglich ist. Die Konjekture Greßmanns: κ. ἐ. γ. εἰρ. ἄ. καὶ εὐδοκία zerstört den Parallelismus der beiden Zeilen der Engelbotschaft. Der Ausdruck ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας geht auf den hebr. Text zurück, 'anšē (bēnē) rāṣôn. Rāṣôn bedeutet meist das Wohlgefallen Gottes; bei Lukas den gnädigen Heilswillen Gottes in bezug auf die Erlösung. Die „Menschen des Wohlgefallens“ sind die, denen der endzeitliche Heilsratschluß Gottes gilt, die Auserwählten Gottes, die messianische Heilsgemeinde der Endzeit. — Zum 2. Vers ist nicht εἰρ, sondern εἶρην zu ergänzen; die Engel verkünden das angebrochene Heil. Der eschatologische Engelhymnus zeigt, daß die

urchristl. Eschatologie „die Gewißheit der gläubigen Gemeinde um den bereits eingetretenen Anbruch der Erlösung und der Weltverkörperung“ besagt. Himmel und Erde entsprechen sich in dem Hymnus:

„Jetzt wird Gott Ehre dargebracht im Himmel!

Und jetzt ist Heilszeit auf Erden unter seinen Auserwählten!“ [191

A. Deißmann, *Noch einmal ΕΠΙΟΥΣΙΟΣ* (Reinhold-Seeberg-Festschrift, Leipzig 1929, S. 299—306). Verweist auf Debrunner (s. Jb. 5 Nr. 263) und auf F. Stiebitz, „τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον“ (Listy filologicke 53 [1926] 77—84), der auf die Parallele der lat. Wandinschrift aus Pompeji CIL IV suppl. 4000 g hinwies: . . . *diaria a. V. d. h.* Tagesration an Kost, die dem Sklaven, Soldaten, Arbeiter usw. zugewiesen wird; auch Tagessold. Sachlich identisch sind die *καθημερόσια* IG I² Nr. 373 Z. 245; beide Wörter finden sich vereint bei Symeon Stylites (Lietzmann) 24, 29 Cod. D: τὸ διάριον αὐτοῦ καθημερόσιον. „Sachlich unterscheidet sich . . . ἄρτος ἐπιούσιος nicht von *diarium*, und die älteste lateinische Übersetzung des Vaterunsers mit ihrem *cotidianus* gibt diesen Tatbestand gut wieder.“ Nur verschwindet bei *cot.* der Umstand, daß die heute gegebene Tagesration an Brot für morgen bestimmt ist. — In einem Zusatz Hinweis auf P. W. Schmiedel, *Nochmals ἐπιούσιος* (Philol. Wschr. 1928 Sp. 1530—1536). [192

IV. Riten; Feste.

F. Gavin, *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments* (London S. P. C. K. 1928). Drei Vorlesungen: 1. Judentum und sakramentale Idee. 2. Der jüd. Proselyt und der zum Christentum Bekehrte. 3. Berakha und Eucharistie. Um den Ursprung der christl. Eucharistie zu erklären, müssen wir eher auf das gemeinschaftliche Abendmahl (*Kiddusch*) als auf das Passamahl schauen, und bei der Untersuchung ihrer Bedeutung und ersten Charakters auf die ursprüngliche Bewertung unseres Herrn. 1. Daß der Terminus Eucharistie eng mit der *Berakha* verbunden ist, wird durch frühchristlichen Brauch sehr nahe gelegt, und die Danksagung oder Segnung war die über die eucharist. Elemente. In Texten des 2. Jh. haben wir merkwürdige Überreste des Gebrauchs von „danksagen“ im transitiven Sinne; es drückt die Bewirkung dessen aus, was der Herr befohlen hat. 2. Die Beeinflussung des ersten Christentums durch jüd. liturg. Brauch ist bedeutsam, umfangreich und schlagend. 3. Aber jüd. Glaube und Brauch kann die christl. Euch. nicht voll erklären. Die kirchl. Christologie war der Hauptfaktor in der Entwicklung der christl. Euch. Das darf aber nicht die Tatsache verdunkeln, daß die Euch. im Lichte der Vorschrift durch jene einzigartige Person, so einzigartig diese auch in ihrem Wesen war, nie einer gewissen Ableitung aus dem Judentum entging. Der primitive Sakramentalismus kann voll erklärt werden durch Bezugnahme auf das Judentum des Juden Jesus und durch die Überzeugung, daß Jesus viel mehr war als ein Jude. Die Entwicklungsstufen der sakram. Idee gehen in gleichem Schritt mit der wachsenden Christologie der Kirche. Je mehr die Verpflichtung des Christentums dem Judentum gegenüber anerkannt wird, desto mehr tritt die erstaunliche Einzigartigkeit der Bewertung der Person Jesu hervor, die die letzte Grundlage für die Umdeutung echt jüdischer Bräuche in die reife christliche sakramentale Lehre und Praxis darstellt. L. G. [193

H. Thurston SJ, *Fasting in the early Church* (The Month 153 [1929] 289—301). Wendet sich gegen P. Dearmer und einen anonymen Artikel im *The Modern Churchman* Dez. 1928. Die Behauptung Dearmers, daß von der apostol. Zeit an immer die Agape der Eucharistiefeier vorausging, ist unrichtig; es genügt auf K. Völker, *Mysterium und Agape* (1927) zu verweisen, der die Agape getrennt von der Eucharistie entstehen läßt. Dearmer will überhaupt jedes Fasten ausgeschlossen wissen; denn Fasten ist ein Überbleibsel des pharisäischen Formalismus, den Christus abschaffen wollte. Mc. 2, 20 καὶ τότε νηστεύουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ könne nicht als Gegenbeweis angeführt werden, weil damit bloß poetisch die Trauer

ausgedrückt werden solle (C. H. Turner dagegen, der ἐν ἐκελνῇ τῇ ἡμέρᾳ im buchstäblichen Sinne nimmt, glaubt, daß bereits zur Zeit, als Marcus schrieb, der Feier des Osterfestes ein Fasttag vorausging). Mc. 9, 29; Mt. 17, 20 (21), Act. 10, 30, I. Kor. 7, 5 ist Interpolation anzunehmen; bei Mc. stehe auch nicht, daß der Herr 40 Tage gefastet habe; bei Mt. und Lc. handle es sich wahrscheinlich um freiwillige Enthaltungen, ebenso II. Kor. 11, 27. Das ist jedenfalls rein willkürliche Exegese. Es ist zuzugeben, daß sich die Fastenpraxis langsam entwickelt hat. Irenaeus um 196 ist die älteste Autorität für ein feststehendes Osterfasten; spätere Zeugen sind Dionysios v. Alexandrien, der hl. Athanasius, Aetheria usw., aber noch im 5. Jh. herrschte keine Einheit in der Fastenübung. Die *Didache* (spätestens um 120) kennt das Fasten vor der Taufe und das wöchentliche zweimalige Fasten (Mittwoch und Freitag), im *Pastor Hermæ* ist des öfteren vom Fasten die Rede, Clemens Alex., Tertullian u. a. sprechen davon. Das Fasten bestand ursprünglich in vollständiger Enthaltung von Speise und Trank. Nach Tertullian, *de orat.* 19 meinten manche Christen in Afrika, daß durch den Empfang der Eucharistie das Fasten gebrochen werde; ähnliche Skrupeln tauchten in Ägypten zur Zeit des hl. Pachomius auf. Der hl. Fructuosus, der 259 in Spanien den Martertod erlitt, wies nach den Akten auf dem Wege zur Hinrichtung einen Becher mit Wein zurück, weil die Stunde, das Fasten zu brechen, noch nicht gekommen sei; vgl. Prudentius, *Peristephanon* VI, 54 f.: *Ieiunamus ait, recusato potum / Nondum nona diem resignat hora*. Noch Nicolaus I. erklärte 866, daß selbst am Sonntag, an welchem nie gefastet wurde, nach kirchlicher Tradition vor der Hauptmesse (9—10 Uhr) nichts genossen werde. Aus Aetheria, Palladius u. a. erfahren wir, daß vollständige Enthaltung von Speise und Trank für die Dauer von 24, 36 bis 40 Stunden damals nichts Außergewöhnliches war; in der Regel verzichteten die Gläubigen von Karfreitag bis Anbruch des Ostersonntags auf jede Nahrung; die Syr. Didaskalia (3. Jh.) macht dies zur Vorschrift. H. H. [194]

A. A. Παπαδόπουλος, Ἐξορκισμοὶ καὶ ἐξορκισταὶ (Ἐπειρηκὶς Ἐταιρεία Βυζαντινῶν σπουδῶν 3 [1926] 225—234). Betrifft altjüd. und altchristl. Zeit. (Nach Byz.-Neugriech. Jahrb. 6 [1927/28] 312 f.) Th. Kl. [195]

W. K. L. Clarke, *The Agape* (Theology 19 [1929] 156—158). Referat über K. Völker, *Mysterium und Agape*. H. H. [196]

H. Franke, *Die Taufe im christlichen Altertum* (Bibel u. Lit. 4 [1929/30] 176—179; 205—207; 226—232; 253—257). Anregende Zusammenstellung der Riten mit Literaturangaben. [197]

Jos. Köhne, *Die Schrift Tertullians „Über die Schauspiele“ in kultur- und religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (Breslauer Diss., Münster i. W. 1929). Aus der Arbeit, die vollständig in den Breslauer Studien zur hist. Theol. erscheinen wird, ist hier I 2 abgedruckt: *Die Verwerfung der Spiele wegen ihres Widerspruchs zum Taufgelübde*. Die *pompa diaboli* in der Absageformel ist für Tertullian der Götzendienst und alles, was damit zusammenhängt. In der Folgezeit wechselt die Bedeutung je nach den sittlichen Gefahren, die das Christentum bedrohen. Die Absageformel selbst ist verschieden nach folg. Kreisen: Nordafrika, Kleinasien, vielleicht Ägypten, Italien, Gallien. Die Absage war zweimalig: wohl zu Beginn des Katechumenats und unmittelbar vor der Taufe, die erste in *ecclesia*, die zweite vor dem Taufwasser, in Frageform. *Renuntiare* = ἀποτάσσεσθαι, wozu die or. Kirche später συντάσσεσθαι fügte. Die πομπή, der feierliche Aufzug mit einem Götterbild, einer Weihegabe oder einem Opfer, ist bei den Griechen ein wichtiger Bestandteil vieler religiöser Feste; die Römer nannten *pompa* nicht religiöse Aufzüge, sondern den Aufzug im Zirkus, bei der Hochzeit und bei dem Begräbnis. πομπή in der Abschwörungsformel bezeichnete ursprünglich wohl den Festzug, d. h. den Götzendienst oder die Dämonen, oder wohl besser beides zusammen; die Formel kam in Kreisen auf, die griechisch dachten. [198]

Zur Taufe vgl. auch oben Nr. 137—148.

J. Schousboe, *La messe la plus ancienne* (Rev. d'hist. des religions 96 [1927] 193—256). Der Verf. betrachtet das Gemeinschaftsleben, das sich oft in intimen Versammlungen äußerte und das kultische Leben der apostol. Zeit bildete, als eine Schöpfung schon der Zeit Jesu. Er glaubt, daß das Vaterunser ausschließlich ein kultisches Gebet war und nicht ein Gebet der persönlichen Frömmigkeit. Freilich darf man in ihm nicht eine schon von Jesus vorgeschriebene Ritualform sehen. Er hat den liturg. Gebrauch nicht angeordnet; aber sehr früh wurde daraus ein rituelles Gebet. Von der Zeit der geschriebenen Liturgien an bezeugen der Inhalt der sog. Vorrede des Vaterunser wie auch der Embolismus genannte Zusatz ganz deutlich, daß der Vortrag des Vaterunser ehemals als der wichtigste Akt der Messe betrachtet wurde (vgl. die Schluß-Eucharistia der *Didache* Kp. 10). Andererseits ist zu bemerken, daß weder Paulus noch die Synoptiker etwas davon sagen, daß das letzte Abendmahl Jesu den Ursprung für das heilige Mahl dargestellt habe; ja sehr wahrscheinlich haben sie nicht einmal an derartiges gedacht. Die Untersuchungen Wetters, bes. *Altchristl. Liturgien* I S. 58 f., haben gezeigt, daß die sog. Einsetzungsworte erst spät in die verschiedenen Liturgien eingefügt wurden. In 3 oriental. Liturgien stehen sie überhaupt nicht. Sie haben sich so schlecht wie nur möglich dem alten liturg. Material angepaßt, in das sie eingefügt worden sind, weil dieses sich hauptsächlich aus Gebeten, Danksagungen und Hymnen zusammensetzte. — Das sind einige der Behauptungen, die der Verf. in seinem langen Aufsatz ausspricht, der voll ist von unklaren und wirren Überlegungen. L. G. [199

II. N. Τρεμπέλας, *Ἡ τελεσιουργία τῆς θείας εὐχαριστίας κατὰ τοὺς δύο πρώτους αἰῶνας* (Θεολογία 2 [1924] 148—163; 255—276). Th. Kl. [200

E. Riebartsch, *Das älteste Traditionszeugnis für das Sakrament der hl. Ölung* (Lit. Zschr. 1 [1929] 201—206). R. glaubt dies in dem neugefundenen Myrongebet der *Didache* (s. Jb. 5 Nr. 257 f.) zu finden. Er stützt sich darauf, daß es dort auf die Eucharistiegebete innerhalb der Messe folgt, wie es bei der Weihe des Krankenöls in späteren Texten der Fall ist. Dem steht aber gegenüber, worauf ich schon Jb. 5 Nr. 257 hinwies, daß in der *Didache* nicht *ἐλαιον*, sondern *μύρον* genannt wird und daß diese Myronweihe in die Initiationsordnung eingefügt ist, was eher auf das bei der Taufe (Firmung?) verwandte Myron hinweist. — Daß es sich bei der Weihe der *Didache* um ein Sakrament handelt, erschließt R. aus dem Worte „kundmachen“ (*γνωρίζειν*), das in der *Didache* und im N. T. stets von Mysterien gebraucht wird. Spricht aber nicht auch diese Beobachtung eher für das Initiationssakrament, das sehr früh als Mysterium aufgefaßt wurde, als für die Krankenölung? Die Deutung R.s erscheint mir daher zum wenigsten nicht als gesichert. [201

S. Salaville, *Τεσσαρακοστή, Ascension et Pentecôte au IV^e siècle* (Échos d'Orient 32 [1929] 257—271). S. hatte 1910 in den Échos d'Orient in einem Aufsätze *La τεσσαρακοστή du Ve Canon de Nicée* nachgewiesen, daß diese τ. von 325 nicht die Fastenzeit, sondern den 40. Tag nach Ostern bezeichne. H. Koch, *Die Τεσσαρακοστή in can. V von Nicaea* (325) (Zschr. f. KG. 44 [1925] 481—486) nahm das auf und ergänzte es durch die Beobachtung, daß alle uns bekannten vornizänischen Synoden nach Ostern gehalten wurden. Die τ. bezeichne also die Himmelfahrt. Jedoch bei Eusebius, *De sollemnitate paschali* (verfaßt um 332; PG 25, 700) bedeutet die *πανεόρτος ἡμέρα τῆς Χριστοῦ ἀναλήψεως* die Pentekoste, d. h. den 50. Tag nach Ostern: *Ὁὐ μὴν ἐπὶ ταύτας ὁ τῆς Πεντηκοστῆς ἀριθμὸς ἵσταται ὑπερακοντίας δὲ τὰς ἐπὶ ἑβδομάδας, μονάδι τῇ μετὰ ταύτας ὑστάτῃ τὴν πανεόρτον ἡμέραν τῆς Χριστοῦ ἀναλήψεως ἐπισφραγίζεται*. Vgl. schon Tertullian, *de bapt.* 19: *Exinde Pentecoste ordinandis lauacris latissimum spatium est, quo et Domini resurrectio inter discipulos frequentata est et gratia Spiritus sancti dicata et spes aduentus Domini subostensa, quod tunc in caelos recuperato eo angeli ad apostolos dicerunt sic uenturum quemadmodum et in caelos ascendit, utique in Pentecoste. Sed enim Ieremias cum dicit: „Et congregabo illos ab extremis terrae in die festo“, Paschae diem significat et Pentecostes, qui est proprie dies festus. Pente-*

koste bedeutet auch sonst die 50 Tage nach Ostern als ein Fest. Eusebios hat den oben ausgesprochenen Gedanken wiederholt in der *Vita Constantini* IV 64 (PG 20, 1220): *Ἐκαστα δὲ τούτων ἐπὶ τῆς μεγίστης συνετελεῖτο ἑορτῆς, τῆς δὴ πανσέπτου καὶ παναγίας Πεντηκοστῆς, ἑβδομάσι μὲν ἐπὶ τετιμημένης, μονάδι δ' ἐπισφραγιζομένης, καθ' ἣν τὴν εἰς οὐρανοῦς ἀνάληψιν τοῦ κοινοῦ σωτῆρος τὴν τε τοῦ ἁγίου Πνεύματος εἰς ἀνθρώπους καθόδον λόγοι γεγενῆσθαι περιέχουσι θεῖοι.* Diesen Tag *ἑορτὴν ἑορτῶν οὐκ ἂν τις διαμάτῃ καλῶν.* Er heißt so, weil er die Vollendung des Heiles bringt. Deshalb auch nach S. die Bezeichnung der Himmelfahrt als *Ἐπισφραγιζομένη* in Kappadokien (PG 46, 689 f.). Die *Apost. Konstit.* VIII nennen sie *τὸ πέρας τῆς κατὰ Χριστὸν οἰκονομίας.* Die Serben und Kroaten Spasovo oder Spasovdan = Tag des Heiles. — Cassian, *Coll.* 21, 19 f. muß schon erklären, weshalb man auch nach den 40 Tagen noch die Osterfreude fortsetze. Aetheria beschreibt in der *Peregrinatio*, wie am Pfingsttage nachmittags die Gemeinde auf den Ölberg zieht und dort die Himmelfahrt feiert. Am 40. Tage ist Liturgie zu Bethlehem, vielleicht zum Gedächtnis der Unschuldigen Kinder. Die besondere Feier des 40. Tages als Himmelfahrtstag ist bald darauf eingeführt worden, da Cassian und Augustin sie bezeugen. Das Konzil von Elvira verwirft um 300 den Abschluß der Osterfeier vor der Pentekoste, also wohl am 40. Tage. Der Terminus *Quadragesima*, *Τεσσαρακοστή* als Bezeichnung des 40. Tages nach Ostern muß also um 300 eingebürgert gewesen sein. Erst später wurde er eine Bezeichnung der Vorbereitungszeit auf Ostern. Diese heißt bei Eusebios noch richtiger *τεσσαρακονθήμερος ἄσκησις.* [202]

V. Totenliturgie; Heiligenkult.

A. Freistedt, *Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike* (Liturgiegesch. Quellen u. Forsch. H. 24; Münster i. W. 1928). Im heutigen Missale Rom. finden sich Meßformulare für den *dies obitus seu depositionis*, für den *dies tertius, septimus et trigesimus depositionis defuncti* und für das *anniversarium defunctorum*. Die Liturgiebücher anderer Kirchen weisen neben den genannten bzw. an ihrer Stelle noch einige andere Totengedächtnistage auf. Wie ist man in altchristlicher Zeit zur Wahl und Festsetzung gerade dieser Tage gekommen? Fr. hat sich in seiner umfangreichen und sorgsam münsterischen Promotionsschrift die Antwort auf diese Frage nicht leicht gemacht. Er präzisiert zunächst in eingehenden Untersuchungen die Fragestellung, indem er aus liturg. und außerliturg. Quellen des christlichen At., u. zw. für jedes Kulturgebiet gesondert, alle Zeugnisse zusammenstellt, die über die Datierung der altchristl. Totengedächtnisfeiern Aufschluß geben können. Dieser 1. Teil der Arbeit umfaßt § 1—4. Der 2. Teil, von § 5—15 reichend, sucht sodann die Ursprünge der festgestellten Totengedächtnistage der Reihe nach aufzuspüren. Man möchte es bedauern, daß diese Zweiteilung der Arbeit nicht schon in entsprechenden Überschriften und im Inhaltsverzeichnis zum Ausdruck gebracht worden ist. — Die Ergebnisse der minutiösen und wohl erschöpfenden Quellenuntersuchungen des 1. Teils werden auf S. 51 f. in einer übersichtlichen Tabelle zusammengefaßt (die merkwürdigerweise, wie auch der ganze 2. Teil, den Jahrestag nicht mehr berücksichtigt). Man sieht hier, daß im Orient im allgemeinen der 3., 9. und 40. Tag begangen wird, im Abendlande dagegen der 3., 7. und 30. Gewisse sicher bezeugte Abweichungen von dieser Regel — so die Feier des 7. Tages im armen. und paläst. Christentum, des 30. Tages in den syr. und ägypt. Nationalkirchen, des 40. Tages in Mailand — erregen in besonderem Maße das Interesse des Kirchen- und Liturgiehistorikers; er wittert hier Austauschbeziehungen zwischen räumlich weit voneinander getrennten Bezirken. Der Liturgiker, der von dem Buche auch Aufschluß über die gegenwärtige Praxis der einzelnen Riten auf Grund der maßgebenden Liturgiebücher erwartet, wird es bedauern, daß Fr. hierauf — in Konsequenz seiner Themastellung — nur gelegentlich und andeutungsweise eingegangen ist. Sehr interessant ist der in § 30 eingeschaltete Exkurs über die Bedeutung des Wortes *depositio*. Der Verf. glaubt, in einer Stelle

bei Ps.-Ambrosius den Sprachgebrauch *depos.* = Tod feststellen zu können. Zur Erklärung verweist er auf die in vielen Heiligenleben des MA bezeugte Sitte, den Tod auf dem Boden liegend zu erwarten, und auf den nach seiner Meinung hiermit zusammenhängenden heidnischen Brauch, den Toten auf den Boden zu legen. Dieses Auf-den-Boden-Legen = *deponere*, meint also Fr., könnte dazu geführt haben, den Tod selbst als *depositio* zu bezeichnen. Gegen diese Gedankengänge erheben sich Bedenken. Vor allem ist der Sprachgebrauch *depos.* = Tod tatsächlich nirgendwo bezeugt, jedenfalls nicht in der von Fr. angeführten Stelle aus Ps.-Ambrosius. Es ist dort die Rede von der *Depositio s. Eusebii*, also von einem kirchlichen Fest. Es soll dargetan werden, worin eigentlich der Sinn der Feier liegt, woran also die Gläubigen an dem Tage denken sollen. *Depositionem s. Eusebii celebramus. Quid est depositio? Non illa utique, quae sepeliendis in terra membrorum reliquiis clericorum manibus procuratur, sed illa, qua homo uinculis carnalibus absolutus, liber iturus in caelum terrenum corpus exponit* (PL 17, 721). Nicht des materiellen Aktes der Bestattung des Heiligen also soll man gedenken, sondern seines Einzugs in den Himmel. Zwischen dem heidn. und christl. Brauch, die Fr. in Zusammenhang bringt, ist doch wohl insofern ein großer Unterschied, als beide offensichtlich in gänzlich verschiedenen Motiven wurzeln. Bei den christl. Heiligen ist Triebfeder die Demut, bei den Heiden irgendeine primitive abergläubische Vorstellung. Es scheint also, daß hier nur zufällig zwei grundverschiedene Ideen in der gleichen oder fast gleichen äußeren Handlung sich begegnen. Übrigens weiß Fr. selbst sehr wohl um den hypothetischen Charakter seiner Ausführungen; er spricht infolgedessen im Schlußsatz S. 46 nur von einer „Möglichkeit“. Insofern schießt die scharfe Kritik, die H. Delehay (Anal. Boll. 47 [1929] 123 f.) an diesen Ausführungen geübt hat, über das Ziel hinaus. Fr. scheint zu der Hypothese angeregt worden zu sein (vgl. S. 37) durch den im heutigen Missale stehenden Titel *in die obitus seu depositionis*; unter diesem Titel erscheinen ja auch zwei Orationen, die im Grunde nur zum Todestage passen. Hierzu ist indessen zu bemerken, daß der Titel jungen Datums ist. Er kommt m. W. in keinem der bisher bekannt gewordenen Sakramentare des 8. bis 10. Jh. vor. Infolgedessen muß dieser Titel als Erkenntnisquelle für die vor der Jahrtausendwende liegenden geschichtlichen Zustände überhaupt ausscheiden. — Der 2. Teil der Untersuchungen beginnt mit der Feststellung, daß die christl. Totengedächtnistage aus der Hl. Schrift allein nicht restlos abzuleiten sind (S. 53). Ihre Wurzeln müssen also wohl in der vorchristl. antiken Kultur liegen. Fr. hat nun ein außerordentlich reichhaltiges Material zusammengetragen, das deutlich erkennen läßt, wie stark die Wahl der christl. Totengedächtnistage durch uralte antike Vorstellungen und Bräuche beeinflußt war. Für die christl. Gedächtnisfeier am 3. Tage scheinen folgende Momente wegberetend gewesen zu sein: die parsisch-jüdische Vorstellung von einem dreitägigen Verweilen der Seele beim Leibe; ferner die in weiten Bezirken der heidnischen Welt verbreitete Sitte, nach einem Todesfall 3 Tage zu trauern; namentlich aber die *τρίτα* der Griechen, die in einem am Morgen des 3. Tages gehaltenen Totenopfer mit Mahl bestanden haben. An die Stelle dieser *τρίτα* trat im Christentum die Totenmesse. Ähnlich ist nach Fr. die im Osten verbreitete und von da teilweise auch ins Abendland eingedrungene Totenmesse am 9. Tage aus der Anlehnung an die in der griech. Welt üblichen *ἐννاتا* zu erklären. Im Abendlande hatte sich das Christentum mit der dem röm. Kult geläufigen Sitte des *nonuendial*, einer nach dem Todesfalle beginnenden, 9 Tage währenden und mit einer *cena* schließenden Sühneperiode, auseinander zu setzen. Hier hat man nun aber nicht den 9. Tag mit einer christl. Totengedächtnisfeier besetzt, sondern hat es vorgezogen, durch Wahl des 7. Tages einen scharfen Trennungsstrich zwischen christl. und heidnischer Übung zu ziehen. Dieser 7. Tag seinerseits war dem Christentum dadurch nahegelegt, daß er altbibl. Gewohnheit zu entsprechen schien (vgl. Gen. 50, 10; I. Sam. 31, 13 usw.); in Wirklichkeit stand hinter dem bibl. Brauch eine mehr oder weniger allgemeinsemit., jedenfalls auch im punischen Nordafrika ver-

breitete Übung. An diesem merkwürdigen Vorgang wird übrigens deutlich, wie verschieden die Frontstellung des Christentums in Osten und Westen gewesen sein muß, als sich die Totengedächtnistage ausbildeten: im Osten Ablehnung des semitischen 7. Tages, stattdessen Zusammengehen mit dem Heidentum; im Westen Ablehnung des heidn. 9. Tages und Wahl des 7. Tages der Semiten. Wohl etwas ungenau ist die Datierung des von Fr. S. 154 für das Eindringen des 7. Tages in Nordafrika angeführten Synesiosbriefes nr. 3; aus den Untersuchungen von O. Seeck, *Philologus* 52 (1894) 468; 483 scheint hervorzugehen, daß der Brief erst zwischen 404 und 408 und nicht schon „um 380“ entstanden sein kann; dadurch wird natürlich seine Beweiskraft für die heidn. Übung etwas verringert. In der christl. Gedächtnisfeier am 30. Tage wirken ebenfalls verwandte vorchristl. Bräuche nach, wie sie z. B. für Griechenland und Syrien, aber auch für das atl. Judentum bezeugt sind (vgl. Num. 20, 29; Deut. 34, 8 usw.); das entscheidende Wort wird also in diesem Fall wiederum die Rücksicht auf die Bibel gesprochen haben. Schließlich lassen sich auch für die Totengedächtnisfeier am 40. Tage heidnische Vorstufen namhaft machen; bei der Wahl dieses Tages scheinen bei Heiden sowohl wie Christen merkwürdige Vorstellungen von einem physiologischen Parallelismus zwischen dem Werden des Menschen im Mutterschoße und dem Verfall seines Leibes nach dem Tode mitgespielt zu haben, Vorstellungen, die vermutlich ihrerseits wieder zu der verbreiteten Anschauung geführt haben, daß erst am 40. Tage die endgültige Entscheidung über das Schicksal der Seele falle. Die Frage, von welchem Zeitpunkt an im alten Christentum die Termine für die Totengedächtnisfeiern gerechnet wurden, ob vom Tode oder von der Bestattung an, hat Fr. im Laufe seiner Untersuchungen beständig im Auge behalten. Es stellt sich heraus, daß sehr häufig, wie schon bei den Heiden, Tod und Bestattung auf denselben Tag fielen; so war es nach ausdrücklichen Zeugnissen in Kleinasien um 180 (S. 2), in Nordafrika um 400 und noch um 532 (S. 36), in Ostia im Jahre 387 (S. 36), in Ägypten um 400 und später (S. 190). (Zur Frage nach dem Bestattungstermin vgl. die neugefundenen röm. Inschriften vom Coemeterium am Viale Margherita [Riv. di arch. crist. 6 (1929) 217 u. 229]; hier ist der 2. und 3. Tag nach dem Tode als Beerdigungstag bezeugt.) Ferner zeigt sich, daß in den Quellen nicht selten ausdrücklich vom 3., 7., 9. usw. Tage nach dem Tode gesprochen wird. Im allgemeinen ist also wohl vom Todestage aus gerechnet worden u. zw. so, daß dieser mitzählte. Zum Schlusse sei noch hingewiesen auf die Bemerkung Fr.s über das sog. Sechswochenamt (S. 49), das er als Nachwirkung der Totengedächtnisfeier am 40. Tage ansieht. Ferner auf die Ausführungen über die im MA so verbreiteten Septenar- und Tricenarmessen (S. 434 f.), von denen Fr. vermutet, daß sie sich im Anschluß an das Totengedächtnis des 7. und 30. Tages entwickelt haben.

Th. Kl. [203

H. Delehaye SJ, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité* (Brüssel 1927). Dieses Buch, die reife Frucht jahrzehntelanger Bemühungen um die hagiographisch. Quellen, ist als Fortführung der *Origines du culte des martyrs* des gleichen Verf. zu betrachten. Die ersten 2 Abschnitte behandeln die sprach- und begriffsgeschichtl. Seite des Problems, u. zw. Kap. I das Wort *sanctus* und seine Äquivalente, K. II die Worte *martyr* und *confessor*. Aus den minutiösen und reich dokumentierten Untersuchungen von K. I (schon 1909 in den Anal. Boll. erschienen; hier umgearbeitet) verdienen folgende Ergebnisse festgehalten zu werden: In kollektiver Verwendung bezeichnet *sanctus* vom NT an zunächst die Gesamtheit der Gläubigen. Daneben heißen so auch die verstorbenen Glieder der Gemeinschaft (z. B. Inschr. v. 268 oder 279: *uibas inter sanctis*; Inschr. v. 291: *refrigera cum spirita sancta*), ferner die im Grabe ruhenden Überreste der Märtyrer (z. B. Inschr. v. 390: *ad sanctorum locum in pace quiescit*), in der späteren Literatur öfter auch die Mönche und Kleriker (so bei Aetheria, Chrysost., Melania usw.). In individueller Verwendung kommt s. zunächst, wie schon im heidn. Sprachgebrauch, im Sinne eines lobenden Beiwortes vor (z. B. Inschr. v. 389: *sanctissimae feminae*); sodann als offizieller Titel für Würden-

träger, so für den Kaiser (Ambros. redet Gratian an: *sancte imperator*), für die Bischöfe (Konz v. Karthago 256: *sanctissimorum consacerdotum*; stereotyp ist in den Inschriften des 5. u. 6. Jh. die Wendung: *s. memoriae N. N. epps*), weniger häufig auch für Presbyter und andere Kleriker und für Jungfrauen. Endlich begegnet *s.* auch in Verbindung mit Namen solcher Verstorbener, denen die Kirche öffentl. Kult erweist, also zunächst der Martyrer. Sie werden anfangs entweder mit bloßem Namen genannt oder erhalten das Beiwort *martyr*; so auch noch in der *Depos. martyr.* von 354. Dann tritt neben *martyr* als Attribut das Wort *sanctus*; z. B. in der Inschr.: *s. martyris Ippolyti* (4. Jh.). Endlich tritt *s.* unmittelbar und getrennt von *martyr* vor den Namen; so in der Inschr. v. 404: *sanctorum Nasari et Naboris*. Diese Stufe der Entwicklung scheint nach den Untersuchungen D.s weder in der Literatur noch in der Epigraphik vor 400 erreicht worden zu sein. Ähnlich wie *s.* wird vor allem verwendet *domnus*. Texte und Inschriften von der Art des *refrigeri tibi domnus Ipolytus* scheinen aber auch nicht vor Ende des 4. Jh. entstanden zu sein. Spätere starke Verwendung dieses Titels verrät sich noch heute in vielen roman. Ortsnamen; z. B. *Dampierre*. Noch Gregor VII. spricht von *domnus Petronius*. Noch zäher hat sich behauptet *beatus*; die Entwicklungsgeschichte dieses Wortes verläuft ähnlich wie die von *s.* — Kap. II (überarbeiteter Wiederabdruck eines in den Anal. Boll. 1920 erschienenen Aufsatzes; vgl. Jb. 1 Nr. 212) verfolgt zunächst die Verwendung von *martyr* und *confessor* usw. in der christl. Literatur und Epigraphik. Ergebnis: *martyr* bezeichnet anfangs die berufenen Zeugen des Lebens und der Auferstehung Christi, die Apostel; so im NT. Nach dem Tode der Apostel und Zeitgenossen Jesu geht der Titel auf diejenigen über, welche für die Wahrheit des Christentums eintreten. In der Verfolgungszeit verengt sich die Bedeutung; das Wort wird nur noch auf diejenigen angewandt, die ihr Bekenntnis zum Christentum mit dem Tode besiegeln. So zuerst bei Klemens, *Kor.* 5, 4, 7 und bei Polykarp; Ignatius dagegen braucht das Wort noch nicht. Für diejenigen, deren Bekenntertum nicht bis zum Tode führte, hat die christl. Sprache die Bezeichnung *ὁμολογητής*, *confessor*; so schon in klarer Herausarbeitung der Terminologie die Kirchen von Vienne und Lyon in ihrem bekannten Briefe. Ein Schwanken in der Zuteilung der Titel kommt von da an nur noch gelegentlich vor; meistens scheinen sich die Autoren des Abgehens vom strengen Sprachgebrauch bewußt gewesen zu sein. — Aus welcher Idee heraus hat man den für den Glauben Gestorbenen den Titel „Zeugen“ gegeben? D. geht kritisch die seit 1903 aufgestellten Lösungsversuche durch; kein einziger findet Gnade. Ihr Grundfehler liegt nach D. in der fälschlichen Annahme, daß *martyr* den Sinn „Zeuge“ im Laufe der Entwicklung behalten haben müsse. D. scheint sich die Sache vielmehr so zu denken: die ersten, die den Titel trugen, die Apostel, waren wirkliche Zeugen. Da sie blutig endeten, gab man auch denen, die nach ihnen in den Tod gingen, den Namen *martyres*, obschon diese Späteren nicht mehr eigentliche Zeugen waren; man dachte nicht mehr an die etymologische Bedeutung des Wortes. So richtig der Hinweis auf die oft inkonsequente Entwicklung der Sprache ist, so kann ich doch nicht sagen, daß mich die Auffassung D.s aller Bedenken enthöbe. — Im letzten Teile des Kap. behandelt D. den Übergang vom *martyr* zum *confessor*. Frühzeitig findet sich in der christl. Literatur die Feststellung, daß ein vollkommenes Leben dem Martyrer einigermaßen ebenbürtig mache; so schon Cyprian und Klemens Al. In der Friedenszeit werden derartige Betrachtungen immer häufiger angestellt. Das Ende ist, daß auch Nichtmartyrer öffentlichen Kult zu genießen beginnen. Zuerst sind es anscheinend *confessores* im älteren Sinne gewesen, die an die Seite der Martyrer treten; dann folgen die Asketen, schließlich auch solche, die der Kirche besondere Dienste geleistet haben. Paulin v. Trier, Athanasius, Euseb. v. Vercelli u. a. kamen wohl dadurch zum Rang von Heiligen, daß sie für den Glauben Verbannung erlitten hatten. Der älteste sicher als Heiliger verehrte Asket ist Hilarion, † 372. Unter den einfachen Bischöfen ist der älteste Gregor d. Wunder-

täter, † 270; nach ihm folgten Basilius, Ambrosius, Martin u. a. Petronilla ist nach D. Martyrin und nicht Bekennerin gewesen. Der den *confessores* erwiesene Kult bewegt sich in denselben Formen wie der Martyrerkult. Hier wie dort finden wir die Feier des Jahrgedächtnisses, die Verehrung der Reliquien und die Errichtung von Kirchen zu Ehren der betr. Heiligen. Am Schlusse des Abschnittes einige Bemerkungen über die Silvester-Orationen des Leonianum; dabei werden die Anschauungen Casels Jb. 2 S. 35 f. anerkannt. — Kap. III behandelt den Kult der Heiligen. Nur dann haben wir es mit einem „Heiligen“ zu tun, wenn sich ein von der christl. Gemeinde ausgeübter, öffentl. Kult nachweisen läßt. Wesentliches Element des Heiligenkultes ist die Jahrgedächtnisfeier. Deren Existenz wird besonders zuverlässig bezeugt durch die lokalen Martyrologien, deren Zahl aber bekanntlich sehr klein ist. Dagegen müssen die Mitteilungen der aus den lokalen Martyrologien und mancherlei anderen Quellen kompilierten generellen Martyrologien mit äußerster Vorsicht verwertet werden. D. beleuchtet diese Tatsache durch eine Reihe lehrreicher Beispiele. Neben den Martyrologien oder vielmehr ungeschieden von ihnen führten viele Kirchen auch eine Liste der Sterbetage ihrer Bischöfe. Der Unterschied dieser beiden Gruppen von Eintragungen ist später vielfach übersehen worden; so geriet mancher Bischof unter die Heiligen. Eingehend beschäftigt sich D. mit dem durch die Graffiti von S. Sebastiano besonders nachdrücklich bezeugten Ritus des *réfrigerium*; er kommt im wesentl. zu den gleichen Ergebnissen wie A. M. Schneider (vgl. Jb. 8 Nr. 202), dessen Monographie D. noch nicht vorgelegen hat. Da sich der Kult der Heiligen vor allem um das Grab konzentrierte, kann man in manchen Fällen aus der Beschaffenheit eines Grabes Anhaltspunkte dafür gewinnen, ob der dort liegende Tote als Hl. verehrt wurde oder nicht. Aber auch hier können, wie D. an interessanten Beispielen zeigt, voreilige Schlüsse verhängnisvoll werden. Die Existenz einer Kirche zu Ehren einer bestimmten Persönlichkeit ist im allgemeinen ein Beweis für die Existenz ihrer kult. Verehrung; indessen zeigt das Beispiel von S. Costanza in Rom, daß auch hier Vorsicht am Platze ist. Inschriftlich oder literarisch erhaltene Anrufungen, Gedächtnisreden, Lebensbeschreibungen, Malereien in den Katakomben sind nur mit sorgsamster Kritik als Beweismittel für das Vorhandensein eines Kultes zu verwerten. In bezug auf die Katakombenmalereien sagt D. sehr richtig: „Il fallait démontrer ce qu'on a trop négligé de faire, que les anciennes images . . . représentent la mère de Dieu ou son époux comme objets du culte et pour eux mêmes, et non comme faisant partie d'un cycle biblique sans rapport spécial avec le culte des saints“ (159). — In Kap. IV untersucht D., welche Rolle die Kirche gespielt hat. Zunächst gegenüber dem Kult der Heiligen. Die Kirche hat in der älteren Zeit in Fällen, wo ein Christ an einem abgelegenen Orte oder als Provokateur gemartert worden war oder wo seine Zugehörigkeit zur rechtgläubigen Kirche in Frage stand, die kult. Verehrung nur dann eröffnet, wenn die Bedenken beseitigt waren. In Afrika begegnen seit der Verfolgung Diokletians amtliche Verbote, Provokateure oder selbstmörderisch ums Leben gekommene „Martyrer“ zu verehren oder Heiligenkulte auf Grund von angeblichen Offenbarungen einzuleiten. Wenn man in einer Stelle bei Opt. Mileu. 7, 1, 16 ein Zeugnis für die feste Institution eines förmlichen Prozesses mit abschließender Kanonisation (*uindicatio*) hat finden wollen, so stimmt das nicht zu den übrigen Zeugnissen; die Stelle selbst gibt noch kein Recht dazu. Ebenso sind die für das Bestehen einer ähnlichen röm. Einrichtung herangezogenen Zeugnisse (z. B. nachträgl. Beifügung des Martyrertitels auf den Papstinschr. der Kallistuskatakombe) nicht beweiskräftig. Selten äußert sich ein Bischof einmal so formell wie im Falle des hl. Abraham: *Abraham sanctis merito sociande patronis / Quos tibi collegas dicere non trepidem* (Sidon. Apoll., *Epist.* 7, 17). Die Bischöfe hätten neuaufkommende Kulte gründlicher prüfen müssen; sie gaben, als im 7. Jh. der Brauch der Reliquienerhebung sich einbürgerte, allzu vertrauensvoll die nachgesuchte Erlaubnis. Seit dem 10. Jh. holte man diese Erlaubnis mehr und mehr

beim päpstl. Stuhl ein. Doch genügte zunächst die einfache Vorlegung einer ein-drucksvollen Vita, um die päpstl. Zustimmung zu erlangen. Wiederholte Skandale führten dazu, daß Alexander III. die Einführung jeden neuen Kultes grundsätzlich von der Erlaubnis des hl. Stuhles abhängig machte. — Wie verhielt sich die Kirche gegenüber den Martyrologien und Legenden? Die lokalen Mart. sind nach D. mehr oder weniger von der kirchl. Autorität selbst aufgestellt. Anders die all-gemeinen, von denen keines vor dem Mart. Roman. eine offizielle Anerkennung besaß. Die Heiligenleben erfreuten sich in Rom keineswegs besonderer Schätzung. In S. Peter wurden *passiones et gesta sanctorum* erst seit dem 8. Jh. beim Offizium vorgelesen. In Afrika, Gallien und Spanien hat sich diese Übung schon erheblich früher eingebürgert. Die griech. Kirche verhielt sich lange reserviert (bis ins 9. Jh.?). — Wie verhielt sich endlich die Kirche gegenüber den Reliquien? Anfangs war die absolute Unantastbarkeit der leibl. Überreste der Heiligen Prinzip. „On ne peut assez admirer cette discipline austère, ni assez regretter qu'elle ait fini par être abandonnée“ (197). Im 7. Jh. begann man in Rom die Leiber der Heiligen aus den Katakomben ins Innere der Stadt zu bringen; es läßt sich schwer sagen, ob man bei dieser delikaten Aufgabe sorgsam genug verfuhr. D. schildert dann mit teilweise ganz erschütternden Belegen die weitere Entwicklung, deren Grundzüge ja sattem bekannt sind. Die Unsicherheit bezgl. der Rel. war schon um 1000 so groß, daß Meinwerk von Paderborn und andere Bischöfe sie der Feuerprobe unterwarfen. Es gab sogar liturg. Formeln für die Zeremonie der *probatio reliquiarum* (vgl. PL 71, 1185). — Kap. V ist betitelt „Les saints qui n'ont jamais existé“. Nicht selten laufen von einem Hl. beim Volke zwei Namen um, der richtige und ein verunstalteter. Das Ende der Entwicklung ist dann manchmal, daß der Hl. auch zwei Feste bekommt, eines unter dem richtigen und eines unter dem falschen Namen (S. Hedistus und S. Orestes in der Sabina). Schlimmer ist schon ein Mißverständnis wie das im Falle des hl. Seurin; der Brauch, auf dem *feretrum* oder „forte“ dieses Hl. zu schwören, hat noch während des MA den Kult eines hl. Fort erzeugt. Bekannt ist, wieviel Verwirrung die generellen Martyrologienschreiber angerichtet haben; D. stellt indessen fest, daß ihre Irrtümer im allgemeinen keine irrigen Kulte zur Folge hatten. In Anlehnung an eine solche falsche Martyrologium-notiz haben die französ. Hofbischöfe das Fest eines hl. Napoleon geschaffen (D. in den *Mél. d'histoire offerts à H. Pirenne* I [Brüssel 1926] 81—88). Verhängnisvoll ist oft auch die Wirksamkeit der Hagiographen gewesen. Manche der von ihnen romanhaft behandelten Hl. haben wirklich existiert (S. Georg, Mennas, Theodor, Laurentius, Christophorus, Paul v. Theben); andere haben nur in der Phantasie der Hagiographen gelebt (Nikephoros, Barlaam und Josaphat, Alban usw.); in vielen Fällen ist noch nicht abschließend zu sagen, ob hinter dem hagiograph. Bericht eine histor. Gestalt steht (z. B. bei S. Eustachius). Die Frage, ob hagiograph. Arbeiten Ausgangspunkt für einen Kult geworden sind, beantwortet D. für die ältere Zeit mit einem glatten Nein. Erst später, als die Kontrolle nachließ, traten solche Fälle ein. D. behandelt eingehend die angebliche hl. Theoktiste v. Lesbos, deren völlig erdichtetes Leben im 10. Jh. niedergeschrieben und noch am Ende desselben Jh. Wurzel eines Kultes dieser Phantasiegestalt wurde. Dagegen hat der Kult der hl. Maria v. Ägypten schon vor dem Roman des Sophronius — übrigens einer der Quellen der Vita der Theoktiste — existiert. Gelegentlich sind durch hagiograph. Romane Verdoppelungen von Heiligenkulten eingetreten; so bei Theodor und Cyprian. Wie auch bildliche Darstellungen Heiligenkulte ohne geschichtl. Hintergrund erzeugen können, lehrt das bekannte Beispiel der hl. Wilgefortis. Anlaß zu zahllosen Irrtümern gab in neuerer Zeit die fälschliche Annahme, daß eine Palme oder eine „Blutampulle“ Kriterien eines Martyrgrabes seien. D. steht nicht an, folgenden Schluß zu ziehen: „Il est certain que tôt ou tard, le besoin se fera sentir de réparer les fâcheuses erreurs commises dans les siècles passés et que bien des églises devront se résoudre à des sacrifices“ (232). Rom ist, wie D. mitteilt, in dieser

Beziehung neuerdings bereits mit gutem Beispiel vorangegangen. — Im abschließenden Kap. VI (*La sainteté*) behandelt D. u. a. den Begriff der Heiligkeit einst und jetzt, die Mannigfaltigkeit in der konkreten Verwirklichung des Heiligenideals, die Hl. der schismat. Kirche usw. — D. möge folgende Bemerkung des Ref. gestatten. Sein Buch meistert auf 260 eng bedruckten, großen Seiten eine schier verwirrende Fülle von Details in einer sehr gedrängten Sprache. Warum nicht die allzu langen Kap. durch weitere Unterabteilungen übersichtlicher gestalten? Warum nicht den Gedankengang durch Sperrung der Stichworte herausstellen? Warum keine Zusammenfassung am Schlusse der Abschnitte? Warum nicht durch einen ausführlicheren analytischen Index das Buch auch dem erschließen, der über eine Einzelfrage rasch orientiert sein will? So bedeutsam das Buch ist, wird es doch wegen dieser äußeren Mängel mancher enttäuscht beiseite legen. [Vgl. die Rez. von P. de Puniet OSB in der Rev. d'hist. eccl. 28 [1927] 829—831; er weist darauf hin, daß P. Marcellus (308—9) noch vor Silvester als Confessor verehrt wurde. *Mart. Hieron.; Gelasian.* 16. I. „*conf. et pont.*“ Im Gregorian. ist er Martyrer. Die gelas. Messe jetzt am Feste des hl. Leo I. (11. IV).] Th. Kl. [204]

H. Delehaye, *L'hagiographie ancienne de Ravenne* (Anal. Boll. 47 [1929] 5—30). S. 9f. äußert D. die Vermutung, daß der auch als Stationskirche bedeutsame römische *Titulus Vestinae* ursprünglich den Heiligen Vitalis, Gervasius und Protasius gemeinsam geweiht war. Der Name S. Vitalis ist wohl nur Abkürzung. D. erinnert daran, daß die Stiftung des römischen Heiligtums fast gleichzeitig mit der der ersten ravenatischen Kapellen der Hl. erfolgte (um 410). Die Veranlassung zur Stiftung des römischen Titulus war nach D.s Vermutung, daß ein Teil der von Mailand durch die kaiserl. Familie nach Ravenna mitgebrachten Reliquien der 3 Martyrer nach Rom weitergegeben wurde. — Den 28. IV. als Datum des Festes des hl. Vitalis deutet D. nun nicht mehr als Tag der Dedicatio des römischen Titulus, sondern als Weihtag des ersten ravenatischen Oratoriums zu Ehren des Heiligen (S. 10). — Die These Fr. Lanzonis, daß die Mosaizisten von San Apollinare Nuovo in Ravenna die Heiligen des ravenat. Kanon hätten darstellen wollen (*Studi storico-liturgici su S. Apollinare Nuovo*: Felix Ravenna Suppl. 2 [1916] 98), lehnt D. S. 12 ab; denn dann müßten wir auf den Mosaiken auch Nichtmartyrer finden. Man wollte offenbar nur die in der Gegend bekanntesten Martyrer wiedergeben. Th. Kl. [205]

J. Múnera, *Dos Santas españolas* (Reseña Eclesiástica 21 [1925] 5—13) weist auf einige Ungenauigkeiten hin in dem Aufsatz des P. Moretus *Les Saintes Eulalies* (Rev. des Questions hist. 89 p. 85—119). S. 197 heißt es dort: „Dans un dixième calendrier, imprimé en 1595 par Francesco de Pisa, aucune sainte Eulalie n'est mentionnée durant ce mois (février).“ Man findet auch tatsächlich die Erwähnung der hl. Eulalia von Barcelona nicht in den Ausgaben des Kalendars bei Migne PL 85, 1049 bis 1052 und bei Férotin, *Liber ordinum* p. 495; aber sie mußte in der Ausgabe von 1595 stehen, denn sie findet sich in deren Reproduktion durch den P. Pien in den *Acta SS.* Juli t. VI p. 78 (ed. von Venedig 1749) in dieser Form:

II(idus) Sanctae Eulaliae virg. mar. Barcinone

und bei Ponsich, *Vida martirios y grandezas de Santa Eulalia* (Barcelona 1770). P. Pien bemerkt ausdrücklich, er folge dem Text des Fr. v. Pisa, „prout a me transcriptum est ex impresso exemplari“. Die Auslassung bei Migne und Férotin war jedenfalls unabsichtlich. Es folgt die Umschreibung des Textes in 4 Kolumnen. J. V. [206]

VI. Sprache und Stilistik.

E. Peterson, *Zur Bedeutungsgeschichte von ΠΑΡΡΗΣΙΑ* (R. Seeberg-Festschrift [Leipzig 1929] 283—297). Der vortreffliche Aufsatz zeigt die Entwicklung des Wortes π., das zunächst die politische Redefreiheit, die ἐξουσία τοῦ λέγειν, als Vorrecht der Freien, als Ideal der δημοκρατία, bedeutet; daher die Verbindung mit ἐλευθερία und ἀλήθεια. Durch Mißbrauch wird sie zur „Unverschämtheit“. Der Begriff

wird dann moralisiert: zwischen Freunden besteht π . Die π . ist bes. Kennzeichen des Kynismus, verbunden mit der *ἐλευθερία*; dazu gehört die Publizität. Nur der moralisch Freie hat die π . In der jüd.-hellenist. Literatur finden sich alle aufgezählten Verbindungen des π -Begriffes; dazu tritt aber die π . *πρὸς τὸν θεόν*, die aus der guten *συνειδήσεις* und der Freundschaft Gottes hervorgeht. Auch der griech. Weise soll im Gebet die Haltung des Freien einnehmen (Aufblick zum Himmel); aber von der π . des Freien oder Freunde gegenüber Gott wird hier nicht geredet; *φίλος θεοῦ* bedeutet für den Stoiker etwas ganz anderes als für den Juden. Der nt. Sprachgebrauch ist vom Hellenismus und vom hellenist. Judentum aus zu verstehen. In bes. Weise hat der Martyrer π . bei Gott im Himmel. Das Wort wird so in der griech. Kirche zu einem zentralen Begriff in der Lehre von der Fürbitte der Martyrer und der Heiligen überhaupt. Durch das Sein „in Christus“ hat man schon auf Erden π . Die Liturgie hebt speziell vor dem Beten des Vaterunsers die π . hervor: es ist ein Wagnis, Gott „Vater“ zu nennen. Dem *τολμᾶν επικαλεῖσθαι* entspricht in der röm. Messe das *audemus dicere*. Der eschatolog. Charakter der π . offenbart sich, wenn nach der Chrysostomosliturgie die Kommunion geschieht *εἰς βασιλείας οὐρανῶν κληρονομήσαν, εἰς παῤῥησίαν τὴν πρὸς σέ*. [207

Joh. Schaumberger CSSR, *Die Prophetentexte der Bronzetüre von St. Paul* (Röm. Qu.-schr. 37 [1929] 41—56). Die Prophetentexte der 1070 hergestellten Türe sind nicht unmittelbar aus der hl. Schrift genommen, sondern „aus Sammlungen messianischer Weissagungen oder aus ähnlichen theologischen Werken“. Für die Liturgiegeschichte ist bedeutsam der Text aus Habakuk 9, 3: *DOMINUS A LIBANO VENIET ET SANCTUS DE MONTE*. Im Hebr. „Gott kommt von Theman und der Heilige vom Berge Pharan“. Der Text ist mit Deut. 33,2 nahe verwandt. Hier. überübersetzte Theman mit *ab austro*. Dem entspricht *ἀπὸ νότον* (*νοτίου*) bei Theodotion. Eine ungenannte griech. Übersetzung setzte dafür *ἀπὸ λιβός* (Südwesten), woraus offenbar die altlat. Übersetzung *a Libano* entstanden ist. Diese Lesart ist bei Sabatier durch liturg. Zeugnisse belegt. In der Liturgie noch heute erhalten: Im 1. Tractus am Karfreitag: *Deus a Libano veniet*, dagegen im Canticum der Laudes: *D. ab austro v*. In der Adventsliturgie finden sich beide Lesarten. [207^a

VII. Archäologie, Epigraphik.

K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*. I. Bd. *Prinzipienlehre, Hilfsmotive, Offenbarungstatsachen*. Mit 388 Bildern (Freiburg i. Br. 1928). Der II. Bd. dieses Werkes: *Ikonographie der Heiligen* ist zuerst erschienen, u. zw. im J. 1926, und im Jb. 7 Nr. 365 gewürdigt worden. Mit diesem I. Bd. ist die Gesamtkonographie vollendet. Er zeigt dieselben Vorzüge einer stets gediegenen und überlegten Belehrung und übertrifft ihn an sachlicher Bedeutung, da er neben der Prinzipienlehre (über den symbolischen Charakter der christl. Kunst überhaupt und den Wandel der Symbolik in den Zeitaltern) und der Behandlung der didaktischen Hilfsmotive (Tiersymbolik des MA, didakt. Motive aus Natur und Geistesleben, Illustrierter Katechismus, Leben und Sterben) die gesamte Ik. der Offenbarungstatsachen umfaßt. Die christl. Kunst bedarf, wie es S. 12 heißt, der Ikonographie „wegen des symbol. Grundzuges, der ihr eigen ist“. Hier liegt der wesentliche Zusammenhang aller christl. Kunst mit der Liturgie, der denn auch von K. gegenüber andern Auffassungen mit erfreulicher Klarheit hervorgehoben wird, wenn es S. 115 f. heißt, daß „die Liturgie in der Tat . . . die prinzipiale Quelle der Kunstvorstellungen ist“. „Aus der Liturgie, wie die Kirche sie im Verlaufe des Jahres im reichen Kranz der Feste begeht, läßt sich die Hauptsumme aller Motive erklären, die uns in der christlichen Kunst entgegentreten.“ Da K. nicht nur (wie z. B. S. 187 ff.) die eigentlichen liturg. Darstellungen behandelt, sondern auch bei allen Motiven auf den Zusammenhang mit der Liturgie hinweist, ist sein Werk auch für den Liturgiker unentbehrlich. [208

G. Malherbe, *L'orientation sépulcrale et présépulcrale* (Collationes Dioecesis Tomacensis 24 [1929] 145—152). Bekannt ist die Orientierung bei der Taufe: Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, kommt als *oriens ex alto*, um die Täuflinge zu erleuchten. Gegen Osten wendeten sich die Gläubigen beim Gebete; dorthin richteten die Christen ihre Blicke auch beim Sterben: gegen Osten ist das Paradies, vom Osten her wird die Parusie des Herrn erwartet (vgl. S. Basilius, *de Spir.* s. 3, 27; S. Joh. Damasc., *de fide orthodoxa* 4, 12). So wendeten sich die Martyrer dem Sonnenaufgang zu, z. B. Pionius, Narses (um 340); gegen Osten blickend gab die hl. Makrina ihren Geist auf. Diese Orientierung wurde auch beim Begräbnis eingehalten, wie zahlreiche Beispiele aus Gallien (S. Gervais, S. Germain des Prés, Coudes) bezeugen; begegnet uns in S. Callisto in Rom und im Coemeterium der Julia Concordia bei Aquileja (c. 400—450), ferner in Tipasa in Afrika. Daß sie noch im MA üblich war, ersieht man aus Beleth († 1190), *Rationale div. off.* c. 159, aus Sicard von Cremona († 1219) und Guilelmus Durandus († 1296). Man hat die Sitte als eine Nachahmung des Begräbnisses Christi erklären wollen (so Haymo von Halberstadt, † 853): der Eingang des Grabes Christi sei gegen Osten gewesen. Besser aber führt man den Brauch auf die allgemeine Anschauung über die Orientierung zurück: diese galt als die geeignetste Haltung des Glaubens und der Hoffnung: die Seelen der Verstorbenen fahren gegen Osten auf; vgl. die *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* n. 11: *Passi eramus et exivimus de carne, et coepimus ferri a quatuor angelis in Orientem*; und S. Gregorius Magn. II *dial.* c. 37 über den Tod des hl. Benedikt: *via recto Orientis tramite ab eius cella in caelum usque tendebatur*. [Die Studien Dölgers scheinen M. unbekannt zu sein!] H. H. [208a]

E. Junyent, *La primitiva Basilica di S. Clemente e le costruzioni antiche circostanti* (Riv. arch. crist. 5 [1928] 281—278). Die durch Bilder und Zeichnungen unterstützte treffliche Untersuchung studiert die Reste der unter dem jetzigen S. Clemente liegenden Bauten. In das zweistöckige Gebäude, über dem jetzt die Apsis liegt, wurde zu Beginn des 3. Jh. ein Mithraeum eingebaut, u. zw. wurde das mittlere Zimmer zum Mithraeum ausgestaltet; im Gewölbe 11 runde und viereckige Löcher, vielleicht zur Symbolisierung der Sterne; auf dem Altar die 1924 gefundene Inschr. CN. ARRIUS CLAUDIANUS PATER POSUIT (beachte den kultischen Titel *pater*). Vorzimmer mit Bänken, daneben Zimmer mit Brunnen für die Mysterien. Da dies Mithraeum wohl erst um 395 zerstört wurde, kann die in dieses Haus hineinragende Apsis erst später gebaut sein. Die Basilika kann also nicht die von Hieronymus um 385 gesehene *memoria Clementis* gewesen sein. Vielmehr war seit der 1. Hälfte des 3. Jh. neben dem Haus mit dem Mithraeum ein Saal mit großen Fenstern (im ersten Stock dieses Hauses), der der christl. Liturgie diente. Daraus entstand eine erste Basilika mit Säulen ohne Apsis, wohl unter Siricius (384—399). Diese erhielt im 6. Jh. eine in das Nebenhaus hineingebaute Apsis, ferner 4 Säulen als Eingang und ein vorgelegtes Atrium. Nach dem 6. Jh. verschiedene Restaurationen; die jetzige Basilika nach 1084 erbaut nach der Zerstörung durch Robert Guiscard. Die von Hieronymus bezeugte Kirche wird der vielleicht aus dem 3. Jh. stammende Saal gewesen sein. Unter der (jetzt) unterirdischen Bas. ist das Erdgeschoß eines großen Gebäudes, auf demselben Niveau wie das Haus des Mithraeums (1. Jh.). Auch hier könnte man die *memoria Clementis* suchen. [209]

E. Junyent, *Els primitius orogens i desenrotllament des títol de Sant Clement de Roma* (Analecta sacra Tarraconensia 5 [1929] 321—340). Ähnlicher Bericht wie in Nr. 209 mit Erweiterungen. [210]

Giov. Batt. Giovenale, *Il Battistero Lateranense nelle recenti indagini della Pont. Commissione di archeol. sacra* (Studi di antichità cristiana pubblicati per cura del Pont. Istituto di arch. crist. I. Rom 1929). Diese neue Sammlung von Ergänzungsheften zu der Riv. di arch. crist. leitet sich vielversprechend durch dieses reich bebilderte Heft ein, das einen genauen Überblick über die 1923—29 im lat. Bapt. durchgeführten Ausgrabungen und deren wichtige Ergebnisse bietet. Es

fand sich, daß schon vor Konstantin ein Bapt. vorhanden war. Ein Saal des Lateranpalastes war provisorisch zum Taufen eingerichtet. Alsdann wurde mit Hinzuziehung anderer Säle eine größere Einrichtung getroffen, die man das vorkonstantin. Bapt. nennen kann. Da in der älteren Zeit die Taufe in einem Privatsaal gespendet wurde, so vollzogen sich die Vorbereitungszeremonien in andern Zimmern desselben Hauses, die Firmung wohl im Taufraum selbst. So wurden wohl auch im Lateranpalast außer dem Taufraum noch andere Säle eingerichtet. Auf einer Mauer des vorkonst. Bapt. wurde das monogrammatische Kreuz gefunden, das man bisher dem Ende des 4. Jh. zuschrieb. Im Martyrol. Hieron. steht zum 29. VI.: *Romae dedicatio baptisteri antiqui*, was G. auf das vorkonst. Bapt. bezieht. S. 72 ff. wird das Bapt. Konstantins besprochen: rund, wohl mit Kuppel, über der *piscina* vielleicht ein *tegurium* auf Säulen. S. 89 ff. Bapt. und Vorhalle Sixtus' III. (432—440); in letzterer wurden prächtige Intarsien wieder aufgefunden. [211]

G. Stuhlfauth, *Das Baptisterium S. Giovanni in Fonte zu Neapel und seine Mosaiken* (Reinhold-Seeberg-Festschrift, Leipzig 1929, S. 181—212). Das B. ist „das früheste Beispiel des Abendlandes für das aus dem Orient (Persien) in den christlichen Kirchenbau übernommene Motiv der Hängenische zum Zweck der Überleitung des viereckigen Erdgeschosses in den achteckigen Tambour“. Die nördliche Vorhalle ist später beigefügt. St. prüft die von J. Wilpert, *Die röm. Mosaiken und Malereien der kirchl. Bauten vom 4.—13. Jh.* (1917) I 214—216; III Taf. 29—39 vorgetragene Gesamtauffassung des Zyklus der Mosaiken nach und berichtigt sie. Für die Felder zwischen den Aposteln nimmt St. die Hetoimasia (ohne Kreuz) und den Altar mit aufgeschlagenem Evangelienbuch an. Die Hirtenszenen über den Evangelistensymbolen bezeichnen die Einladung zur Taufe. Das Christusmonogramm im Scheitel der Kuppel hat die Richtung West-Ost; um es richtig zu sehen, mußte man von der alten Eingangswand zum Osten hinübertreten. Den Phönix dagegen hatte man vom Eingang aus aufrecht vor sich. Die Kuppelmosaiken müssen vom Osten aus betrachtet werden; unter dem Fuße des Monogramms lag das jetzt leere Feld I; es konnte nur die Taufe Jesu enthalten (Wilpert nimmt die Verkündigung an). Die beiden andern leeren Felder enthielten höchstwahrscheinlich die Heilung des Blinden (und die des Gichtbrüchigen vom Teich Bethesda?) und die Speisung der 5000. Der gemeinsame Grundgedanke aller Bilder: Taufe Jesu, Ostermorgen, Petri Rettung aus den Fluten und Fischzug, *Traditio legis*, Brot- und Fischvermehrung, Weinwunder in Kana, Jesus mit der Samariterin, Speisung der 5000 (?), Heilung des Blinden (?) war: Katechumenentaufe, u. zw. als kultisches Erlebnis, das in der Eucharistie gipfelt. Über diesem „Hohen Lied“ der Taufe „öffnet sich dem 'Erleuchteten', vor dem alle Vorhänge gegenüber dem oberen Heiligtum fallen — die Draperien erhalten in diesem Zusammenhang ihre tiefere symbolische Bedeutung —, der Blick in das Land des Paradieses, ja bis zum höchsten Himmel hinauf, wo Christus ist . . .“. — Als Entstehungszeit stellt St. mit guten Gründen das frühe 5. Jh. fest. [212]

A. M. Orlandos beschreibt in den *Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 3 (1928) 441 ff. (vgl. R. Herbig, Archäol. Anzeiger 1928, 631 f.) ein Baptisterium auf Kos, vermutlich um 500 entstanden, noch heute dem hl. Joh. Bapt. geweiht. Quadratischer Mauermantel, darin kreisrunder Innenraum mit 5 halbrunden Nischen, die auf der Ostseite liegende ist die größte, sie ragt über das Quadrat hinaus. Ein Kranz von 8 Säulen stützt innen die tambourlose Kuppel. Der Fußboden ist leider noch nicht untersucht. Th. Kl. [213]

Recherches a Salone I. Publié aux frais de la Fondation Rask (†)sted (Kopenhagen 1928). Nachdem der Krieg den Arbeiten des Wiener Archäol. Instituts in Salona ein vorschnelles Ende bereitet hatte, sprang das neutrale Dänemark ein. Drei dän. Archäologen konnten mit den von der Rask-(†)sted-Stiftung bereitgestellten Mitteln 1922—4 die Basilika von Kapljuk nordwestl. vom alten Salona, das Theater und einige südl. davon gelegene Bauten freilegen. Im vorliegenden

1. Bande des Ausgrabungsberichtes, der als Fortsetzung der *Forschungen in Salona* (I: 1917; II: 1926 [s. Jb. 6 Nr. 253]) des Wiener Instituts gedacht ist, behandelt zunächst E. Dyggve den Stadtplan des alten Salona (11—31). Hier erfährt man u. a., daß außer der *Basilica urbana* (400) und der *Basilica cruciformis* (6. Jh.), die Gerber 1917 beschrieb, 1923 eine *Bas. orientalis*, eine *Bas. iuxta portum* und eine *Bas.* an der nordwestl. Stadtmauer gefunden wurden; alle 5 liegen innerhalb des Mauerringes; bei allen liegt die Apsis im Osten. Das Gleiche gilt von den 4 außerhalb der Stadt liegenden Basiliken — Manastirine, Marusinac, Kapljuk, Crikvina —, die sämtlich von Friedhöfen umgeben waren. Im 2. Teil (35—186) behandelt J. Brøndsted die *Bas.* von Kapljuk. Sie ist um ein in der Apsis liegendes Grab — nach Br. das des Martyrers Asterius — um 350 angelegt und allmählich zu einem umfänglichen, immer aber verhältnismäßig ärmlichen Bauwerk mit Diaconicum, Prothesis, Memorien und Anlagen zur Wein- und Ölbereitung gediehen, bis sie Ende des 6. Jh. verlassen wurde. Von einer *schola cantorum* wurde keine Spur gefunden; aus den Resten des einzigen Ambo konnte seine ursprüngliche Gestalt rekonstruiert werden. In den hauptsächlich geometrische Muster aufweisenden Resten vom Mosaikboden des Mittelschiffs befinden sich einige Inschriften; eine davon gehört dem J. 385 an. Unter den Gräbern im Boden der Kirche ist eines — es liegt im Mittelschiff nahe am Chor und muß älter sein als die Kirche selbst — mit einer merkwürdigen Steinplatte bedeckt; diese weist eine rechteckige, tiefere und 4 tellerartige, ganz flache Höhlungen auf. Br. hat richtig erkannt, daß die Grabplatte den Tisch für ein *triclinium funebre* gebildet hat. Gegen seine Auffassung, daß hier die „Soldaten-Martyrer“ Antiochianus, Gai-anus, Telius, Paulinianus bestattet waren, hat inzwischen Delehay (s. Nr. 214a) Bedenken erhoben. Auf dem Friedhof sind die Toten meist in Amphoren oder unter Ziegeldächern beigesetzt; diese beiden Grabarten begegnen auch unter dem Kirchenpaviment, daneben Sarkophag, gemauerte und aus Platten gebildete Kammern. Die Gräber sind in den verschiedensten Richtungen angelegt, aber die Richtung Ost-West überwiegt. Die Toten liegen auf dem Rücken, die ausgestreckten Arme ruhen an der Seite, der Kopf ist nach W oder N oder NW, das Gesicht also nach O oder S (SO) gerichtet. Grabbeigaben sind nur in spärlichem Maße gefunden worden. Th. Kl. [214]

H. Delehay, *Nouvelles fouilles à Salone* (Anal. Boll. 47 [1929] 77—88). Dieser Aufsatz, der Nr. 214 für die Hagiologie auswertet, beschäftigt sich unter anderem eingehend mit den Mosaiken in der Venantiuskapelle des Lateranbaptisteriums; diese Mosaiken sind bekanntlich für die Geschichte der liturg. Kleidung von Wichtigkeit. — Auf der Deckplatte eines von Brøndstedt als 4-Martyrergab angesehenen Sepulkums fanden sich tellerartige Vertiefungen und eine Art Trinkschale eingemeißelt. Br. sah darin Behälter für die den Martyrern zugewiesenen Teile der Totenmahlzeiten. D. zieht diese Deutung in Zweifel. Nirgendwo sei bezeugt, daß auch den Martyrern Mahlspenden zugewiesen wurden; eine so offensichtlich heidnische Übung wäre an Martyrergäbern kaum geduldet worden. Das fragliche Grab sei wohl doch heidnisch. Th. Kl. [214a]

R. Egger, *Bericht über Ausgrabungen in Stobi* (Archäol. Anzeiger 1927, 174—178). Die Bischofskirche, ca. 500 errichtet, war 3schiffig und mit Emporen versehen. In der Apsis eine Confessio von 1,75 m Tiefe. Die Sitze für den Klerus befanden sich weiter zur Mitte der Kirche hin, links und rechts vom Altar, u. zw. auf besonderem Podium. Ein Ambo knapp vor den Presbyteriumsschranken mit zwei Aufgängen. Z. T. hervorragend die gefundenen und bei Egger abgebildeten Kapitelle. Th. Kl. [215]

R. Jullian, *Le candélabre de Saint-Paul-hors-les-Murs* (Mélanges d'archéologie et d'histoire 45 [1928] 75—96). Während die Osterkerzenleuchter, wie man sie in manchen Kirchen Italiens sieht, reichen Mosaikschmuck aufweisen, ist der Kandelaber von St. Paul, den Nikolaus de Angilo und Pietro Vassalletto um 1190 her-

stellten, mit Reliefbildern aus dem Leben des Herrn geziert, ähnlich der um das J. 1000 vom hl. Bernward in Hildesheim errichteten ehernen Säule und den aus Byzanz stammenden Säulen, die das Ciborium in S. Marco in Venedig tragen. Die Darstellungen beziehen sich auf das *Sacramentum paschale*, das Leiden und die Auferstehung des Herrn: in der untersten Reihe Jesus vor Kaiphas und Verspottung des Herrn, in der mittleren Jesus vor Pilatus und die Kreuzigung, in der obersten die Auferstehung und Himmelfahrt. Eine rings um die Basis laufende Inschrift gibt die Deutung der Bilder:

Arbor Poma Gerit. Arbor Ego Lumina Gesto.

Porto Libamina. Nuntio Gaudia Sed Die Festo.

Surrexist Cristus. Nam Talia Munera Psto [= praesto].

Munera und *Libamina* beziehen sich auf die Osterkerze, die als Symbol des zur Erlösung der Menschheit geopfert Leibes Christi aufgefaßt wird. Einzelne Motive der Darstellungen finden sich auf den altchristl. Sarkophagen, andere veraten byzant. Einfluß, was J. durch Vergleichung mit byzant. Elfenbeinreliefs, mit den Fresken von S. Maria Antiqua in Rom, mit den Mosaiken von Hagios Lukas in Phokis und anderen byzant. Kunstwerken zeigt. Es ist nicht ausgeschlossen, daß auch das liturg. Drama seinen Einfluß geltend gemacht hat; so ließe sich wenigstens die Darstellung des Grabes in Form eines von einem Ciborium überragten Sarkophages erklären; diese Darstellung gehört zu den Elementen des liturg. Osterfestspiels: sie findet sich allerdings bereits auf den byzant. Säulen des Ciboriums von S. Marco (5.—6. J.) und auf einem karolingischen Elfenbeinrelief im Seminar von Metz. Die Ornamentik des Kandelabers: Sphinxen und andere Tiergestalten, verschlungene Pflanzen, war bei lombardischen Künstlern beliebt. Die lombard. Schule verbreitete ihre Kunst über ganz Italien bis nach Apulien: so konnten sich auch die röm. Meister Nikolaus und Pietro ihrem Einflusse nicht entziehen. Ihr Werk, der Osterkerzenleuchter von St. Paul, diente höchstwahrscheinlich als Modell den Künstlern, die um 1250 die Kandelaber von Capua und von Gaeta herstellten.

H. H. [216]

J. B. Keune, *Altchristliche Kunst in Trier* (Pastor bonus 40 [1929] 410—422). Die meisten der hier besprochenen Denkmäler sind altbekannt. Zum ersten Male wird veröffentlicht das Bruchstück einer Grabplatte, das eine primitive Orante in einer spitzgiebeligen und mit Vorhängen versehenen Aedicula zeigt; im Giebfeld sieht man das Christusmonogramm. Anscheinend schlossen sich rechts und links rundbogige Aediculae an. Man erfährt, daß ein illustrierter Katalog der altchristl. Denkmäler des Trierer Provinzialmuseums in Arbeit ist.

Th. Kl. [217]

R. Jaeger, *Ein Beitrag zur Geschichte der altchristl. Silberarbeiten* (Archäol. Anzeiger [Beibl. z. Jb. d. Archäol. Inst.] 1928, 555—562). J. Wilpert hat anläßlich seiner Kritik am antiochenischen Kelch in The Art Bullet. 9 (1926) 89 ff. (vgl. Jb. 7 Nr. 582) die Echtheit fast aller in Syrien und Zypern gefundenen ostchristl. Silberarbeiten in Zweifel gezogen. Demgegenüber weist J. auf ein bisher nicht gewürdigtes Echtheitskriterium hin: die Stempel dieser Silberarbeiten, die M. Rosen berg, *Der Goldschmiede Merkzeichen IV*³ (Berlin 1928) 613—740 zusammengestellt hat. Diese Stempel, auf der Rückseite der Stücke nach einem oft sehr komplizierten System angebracht, setzen kurz vor 400 ein und lassen sich bis ins 7. Jh. verfolgen. Welche Instanz sie eingeführt hat, ist völlig unklar; sie waren anscheinend nicht in Byzanz selbst, sondern nur in von Byz. abhängigen Gebieten üblich bzw. vorgeschrieben. Die komplizierte Stempelung an sich ist schon ein Echtheitszeichen, weitere Argumente ergeben sich aus der Wiederkehr derselben Stempel auf getrennt aufgetauchten Stücken. Unter den Silberarbeiten, deren Echtheit auf diese Weise von neuem gesichert wird, befinden sich neben den berühmten Davidstellern von Karavas auch für die Liturgiegesch. wichtige Stücke; so die Patene von Riha (Abb. z. B. Dict. d'archéol. VIII 811) und der angeblich ebenfalls in Riha gefundene Kelch (ebd. 813).

Th. Kl. [218]

A. Tulli, *Le lucerne copte del Museo Egizio Vaticano* (Rivista degli Studi Orientali 12 [1929] 89—112). In dieser reichen Lampensammlung findet man Lampen aus klassischer Zeit, rund und in Deltaform, eine Lampe mit der Darstellung des Gottes Bes, vier Exemplare aus dem 4. Jh. mit dem Bilde eines Frosches als Ausdruck der Idee des ewigen Lebens und der Auferstehung. Amulette in Froschform waren im alten Ägypten nicht selten. Im Museum zu Kairo sieht man Lampen mit dem Froschbild und vielen Kreuzen. De Rossi hat bereits hingewiesen auf Exemplare im Museum von Turin, bei denen die symbolische Bedeutung des Frosches ganz deutlich ausgedrückt ist durch die Inschrift *εγω ειμι αναστασις*. Die den Frosch umgebenden Kreuze erinnern an das ägyptische Henkelkreuz, das 'nh als Symbol des Lebens. Mehrere Lampen (4. Jh.) weisen Körner und 2 Palmen auf; hier ist das Samenkorn Sinnbild der Auferstehung nach 1 Kor. 15, 36—38.

H. H. [219]

A. M. Orlandos berichtet in den *Πρακτικά της 'Ακαδημίας 'Αθηνών* 3 (1928) 322 ff. (vgl. R. Herbig, Archäol. Anzeiger 1928, 620—623; dort auch Grundrisse mitgeteilt) über frühchristl. Basiliken auf Lesbos. Die eine, Hagios Dimitrios, bei Ipsilometopon gelegen, ist dreischiffig und mit Narthex ausgestattet. Die Apsis liegt, von kleineren Räumen völlig umschlossen, innerhalb des Grundrißrechtecks. Die Basen der Säulen haben Einschnitte für Schrankenplatten; diese selbst zeigen das Christusmonogramm im Kranz. Die Kirche muß Emporen gehabt haben. Der Fußboden war mosaiziert (geometr. Muster mit Tieren). Datierung: Anf. des 6. Jh. — Die 2. Kirche, Hagios Andreas, liegt bei Eresos. Die Apsis springt über das Grundrißrechteck hinaus; dahinter noch ein Raum. An der Südseite des Narthex anscheinend ein Turm. Reiche Mosaikfußböden mit vielen Inschriften. Nach einer ders. wurde die Bas. vollendet unter Bisch. Johannes; nach Orl. ist es derselbe, der als Teilnehmer am Ephesinum (431) bezeugt ist. Unsere spärlichen Kenntnisse von den frühchristl.-byzantinischen Verhältnissen auf Lesbos (vgl. Dict. d'archéol. VIII 2627—2629) werden durch diese Funde wesentlich erweitert.

Th. Kl. [220]

Über die von der British School of Archaeology in Jerusalem und von der Yale University unter Leitung des J. W. Crowfoot in Jerash, dem alten Gerasa im Ostjordanlande, unternommenen Ausgrabungen berichtet *The Palestine Weekly* vom 28. VI. 1929 S. 567 u. 577. Es wurden vier Gruppen byzant. Kirchen, meist aus dem 6. Jh., entdeckt. Die 1. Gruppe nahe der Stadtmauer enthält eine den Apostelfürsten geweihte Basilika mit 3facher Apside und schönem Mosaikboden mit Darstellung einer Stadt; die Namen Alexandria und Pharos sind noch gut lesbar. Somit steht die berühmte Mosaikkarte von Madaba nicht mehr vereinzelt da. Eine andere Kirche ist teilweise aus dem Felsen ausgehauen. Von der 2. Gruppe war die eine Kirche auf dem Grund einer Synagoge erbaut. Der Mosaikboden der Synagoge stellt die Arche Noes dar mit 2 Köpfen, welche nach der griech. Inschrift Sem und Japhet bedeuten; ebenso sieht man den 7armigen Leuchter, den Lulab (Palme und Citrone) des Laubbüttenfestes und die Thorarolle, eine Inschrift: „Friede für ganz Israel“ mit den Namen der Wohltäter. Die 3. Gruppe besteht aus 3 Kirchen mit gemeinsamem Atrium (wie die jüngst in Rom bei der Torre d'Argentina ausgegrabene Tempelgruppe). Der Grundplan der mittleren Kirche ist ein in ein Quadrat eingezeichneter Kreis. Ihr Mosaikfußboden bietet die Abbildung von 2 Städten (Alexandria und eine unbekannte Stadt). Die beiden anderen Kirchen, Basiliken mit Apsisabschluß, waren dem hl. Georg und den hl. Kosmas und Damian geweiht. In der St. Georgskirche sieht man das prächtige Mosaikbild eines Pfaues, des Symbols der Unsterblichkeit. Zur 4. Gruppe gehört die Kirche des hl. Theodor, nahe der berühmten Säulenstraße, wie es scheint, die älteste von allen bisher ausgegrabenen Kirchen. Der Mosaikfußboden ist teilweise zerstört; nur die Zeichen der 12 Monate sind noch sichtbar.

H. H. [221]

Al. Grünwald, *Byzantinische Studien: Zur Entstehungsgeschichte des Pariser Psalters Ms. Grec. 139* (Schriften der philos. Fakultät der deutschen Universität in

Prag Heft 1. Brünn 1929). Die gründliche Untersuchung weist an 2 Miniaturen des Psalters (Gebet des Isaías und Saitenspiel Davids) nach, daß der Maler den antiken Endymionsarkophag des kapitolinischen Museums zu Rom systematisch ausgebeutet, aber dabei die antike Formensprache sehr mißverstanden und verdorben hat. Das bisherige Urteil, wonach der Psalter eine Kopie des 10. Jh. nach einer sehr alten, vielleicht hellenistischen Vorlage sei, kann daher nicht mehr aufrecht erhalten werden. Vielmehr zeigen seine Miniaturen das künstliche Antikisieren der mittelbyzantinischen „Renaissance“. Gute Abbildungen des schön ausgestatteten Heftes erleichtern es, dem Beweisgang zu folgen. [222]

Jeanne Vieillard, *Notes sur l'iconographie de Saint Pierre* (Le Moyen Age 39 [1929] 1—16). „Rechercher pour chacun des saints, dans les représentations qu'ils ont inspirés à travers les siècles, la raison d'être de son culte, ou plutôt les aspects de sa personnalité, sous lesquels le peuple se le représente et l'église l'honore, en le posant comme modèle ou comme protecteur, tel est le rôle de l'iconographie“ (S. 1). Verf. schöpft vornehmlich aus den röm. Heiligtümern Petri. Sie berücksichtigt auch den Einfluß der Liturgie auf die Ikonographie. Die Bekleidung der Bronzestatue in S. Peter mit den Pontifikalien wurde vor dem 15. Jh. an der jetzt in den Grotten stehenden Marmorstatue vorgenommen. Petrus mit Tonsur zuerst auf dem Mosaik von S. Agata dei Goti 472. Auf Veranlassung Leos III. bekommt das Petrusbild das Pallium (Triklinium des Lateran). Unter Sergius III. tritt eine konische Mitra, wohl Vorläuferin der Tiara, auf. Die Schlüssel zum ersten Male im 5. Jh. (S. Paul-Rom und Ravenna). Th. Kl. [223]

R. de Orueta, *La ermita de Quintanilla de las Viñas, en el campo de la antigua Lara. Estudio de su escultura* (Archivo español de Arte y Arqueología 4 [1928] 168—179 mit 4 Tafeln). Diese 1917 entdeckte Kirche ist aus westgot. Zeit, sehr wahrscheinlich aus dem 7. Jh. und nicht aus dem 10., wie K. Porter, *Roman. Plastik in Spanien* S. 38, 40 meint. Die Einzelheiten der Konstruktion und bes. die Ausschmückung weisen klar auf das 7. Jh. hin. Verf. vergleicht letztere mit derjenigen der gleichzeitigen Monumente und versucht so den Charakter der westgot. Dekoration und ihrer weiteren Entwicklung zu bestimmen. Sehr wichtig sind für uns die Darlegungen über Ikonographie. Man behauptet oft, die span. Kirche sei bilderfeindlich gewesen. Die Kirche von Quintanilla ist die erste und älteste, die nichtbiblische Szenen, aber die Hauptfiguren unserer Religion enthält. So eine nimbierte Reliefbüste, von Engeln getragen, die sehr gut den Heiland darstellen könnte, und ein ähnliches Bild wohl der hl. Jungfrau. Über dem Triumphbogen und dem Altar findet sich sicher das Bild des segnenden Christus mit dem Kreuznimbus. 2 andere Figuren mit Büchern können Apostel sein. In den Hohlkehlen dieses Bogens sieht man merkwürdigerweise Sonne und Mond auf Scheiben, die von Engeln getragen werden. Die Sonne hat einen nimbierten Kopf und der Mond die Hörner; SOL und LUNA sind eingraviert. Man könnte vermuten, daß diese Darstellungen abergläubige Überbleibsel aus dem iberischen Kult sind; vom Monde findet man ganz ähnliche Bilder auf den Stelen der Gegend. J. V. [224]

O. Marucchi, *Il recente scavo sotto il monastero dei Trappisti al primo miglio dell' Appia ed ulteriori indizi per riconoscerli il santuario dei Martiri Greci* (Riv. arch. crist. 4 [1927] 103—114). *Nuove osservazioni sulla iscrizione greca di Euprosodetos al 1º miglio dell' Appia ed altri indizi per il sepolcro dei Martiri Greci* (ebda 5 [1928] 125—134) bespricht u. a. eine Inschrift des Euprosodetos auf seine verst. Mutter Donata, in der es heißt:

Φῶς ἔλαβεν δὲ βλέπειν τὸδ' ἐλεύθερον ἐκ βασιλ . . .

Φῶς ὅτ' ἐν ἀνθρώποις ἐδέξατο πρὶν . . .

Νύκτα κατ' ὀργαίνην Ἄϊδος δόμον εἰσαφίκηται

worin M. eine Anspielung auf die Taufe [?] sehen will. (Faksimile der Inschrift s. ebda 4 [1927] 23.) [225]

J. Gagé, *Une épigraphie chrétienne d'Afrique* (Rev. d'hist. et de philos. relig. 9 [1929] 377—381). Gefunden in Hippo 1928. Text: *Hic corpus iacet / pueri nominandi. / o benedice puer, / paucis te terra / diebus infantem / tenuit celi quae / in regna remisit. / propterea es / natus, ut ca / peres tanta / renatus*. Die Form der Marmorplatte nötigte zu dieser Aufteilung des Textes; in Wirklichkeit besteht er aus vier Versen. *Nominandi*: der Steinmetz benutzt ein Musterbuch metrischer Grabschriften (vgl. Le Blant, *L'épigraphie chrét. en Gaule et en Afrique* 61); statt den Namen des Kindes einzusetzen, übernimmt er verständnislos das „N. N.“ der Vorlage. G. erkennt in den Versen den Widerhall der pelagianischen Streitigkeiten (Notwendigkeit der Taufe für den Eingang in das Himmelreich; Notwendigkeit der Geburt, um der Taufe und ihrer Wirkungen teilhaftig werden zu können). Daher setzt er das 5. Jh. als Entstehungszeit der Inschrift an. Th. Kl. [226]

J. Carcopino, *Note sur une inscription chrétienne de Volubilis* (Hespéris 8 [1928] 135—146). Grabschrift auf einen *uicepraepositus* (untergeordneter kirchlicher Beamter? Subdiakon? Militärkommandant?) aus dem Jahre 655. Voran geht ein Chrisma; daneben zwei Zeichen, die Brote oder Chrismen bedeuten könnten. C. liest: *M(e)m(oria) Iuli uicepr(a)epos(iti), / cui parentes depo/s//iti(onem) feceru(nt) et domum (a)eternale(m) / Uixit annis XVIII, descessit / d(ie) K(a)l(endas) nouembres anno pro(u)inciae dc XVI*. Die letzte datierte nordafrikanische Inschrift. Th. Kl. [227]

F. F. M., *La lápida de San Martín de Churio* (Bol. de la real Acad. Gallega 16 [1927] 297—299). Auf der Außenmauer der Kirche des hl. Martin von Churio (La Coruña) ist ein rechteckiger Stein, auf dem man in der Mitte in Relief das Kreuz sieht. Auf den wagerechten Balken stehen Leuchter mit 3 Lichtern, und die Buchstaben A und Ω hängen davon herab. Rundherum läuft die Inschrift: EMANUEL NOVISCUM EST P SUB ARA EIUS: S: MARTINI EPI: ET C (9. Jh.). J. V. [228]

W. M. Whitehill, *An inscription of 1095 at Loarre* (Speculum 3 [1928] 254). Neue Reproduktion der bisher nicht ganz entzifferten Inschrift: IN DEI N(omi) NE: HIC RE/QUIESCIT FAMULUS DE/I TULGAS: QUI OBIIT PRI/DIE KLS DECE(m)BRIS IN E/RA MCXXXIII QUI / LEGERIT ISTAS LITERS / ORET PATRE(m) E(i)US UT DO/NET ILLI RE(qu)IE(m) SERENA(m). J. V. [229]

Die Liturgie des Abendlandes vom 4.—15. Jahrhundert.

Von Anton L. Mayer.

I. Allgemeines; Liturgie und Kulturgeschichte.

A. Dempf, *Sacrum imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*. (München-Berlin 1929.) Es ist mir nicht möglich, im Rahmen einer Besprechung und innerhalb einer verhältnismäßig kurzen Zeit, da ich das Buch bearbeiten konnte, die großen Probleme zu erörtern, die sich auch für die Stellung der Liturgiegeschichte zur ma. Staatsphilosophie — und es sind das sehr deutliche, wenn auch nicht für jeden deutliche Zusammenhänge — aus diesem machtvollen Buch ergeben. Ich hoffe im nächsten Band des Jahrbuchs in einer Miszelle *Sacrum imperium und Liturgiegeschichte* auf diese Fragen etwas näher eingehen zu können, ohne dabei die Bedeutung des Werkes von D. selbst erschöpfen zu können. Denn — nur soviel ist heute schon zu sagen — das Werk ist trotz aller sachlichen Mängel, die man ihm nachweisen kann, trotz aller Bedenken, die etwa aus der Lückenhaftigkeit und Unvollständigkeit der bisherigen Forschungsergebnisse entstehen, als Ganzes genommen eine große und wichtige Konzeption, auch wenn seine geschichtlichen Grundlagen mehr im Abstrakten als im Konkreten, mehr im Theoretischen als im Praktischen ruhen, auch wenn diese Geschichte der

ma. Staatsphilosophie, des ma. Reichsbewußtseins, sich viel stärker, als es vielleicht gut ist, auf abgeleiteten Gedankengängen vorwärts bewegt und zu wenig mit dem tatsächlichen ma. Sein beschäftigt. Ich halte es nicht für gut, an ein solches Werk nur von der historisch-kritischen Seite heranzugehen und aus der ungeheuren Fülle von Erkenntnissen, die uns weiterführen können und müssen, die Irrtümer herauszuschälen, um die Unmöglichkeit einer solchen Konzeption zu beweisen. (Ich könnte mich z. B. nie entschließen, mit D. den Begriff der „karolingischen Renaissance“ ganz wegfällen zu lassen, da er die ganze Entwicklung doch nur einseitig von der politischen und staatsphilosophischen Seite her sieht.) Das Positive des Werks ist das Wichtigste; das aber liegt nicht darin, daß es Stoff zum Kritisieren gibt, sondern daß hier in einer straffen, einheitlichen Schau der Geist des MA in seinen staatsphilosophischen Anschauungen aufgezeigt wird, und man sollte froh sein, daß dies von einem wissenschaftlichen Denker geschehen ist, ehe sich ein wissenschaftlicher Dilettant dieses eminent wichtigen — und freilich auf den ersten Wurf nicht bis ins Kleinste befriedigend lösbaren — Gedankens bemächtigt und in der Weise von Spengler oder Friedell durchführt. Da aber die ma. Staats- und Reichsauffassung ebenso ein Produkt oder, wenn man will, Symptom des ma. Gesamtgeistes ist wie alle anderen Erscheinungen der Geistesgeschichte, ergibt sich von selbst eine Verbindungslinie zwischen der Stellung des ma. Denkens zum Staat und zur Liturgie. Deutlich sichtbar wird diese Linie z. B. bei D. S. 147 „Ritus der Königskrönung“ („das Sakrament der Verbindung von Religion und Reich“) oder S. 179, die „dogmatisch-liturgische“ These des Humbert a Silva Candida gegen die Simonisten u. ä. Aber auch ohne daß im Buch selbst ein Wort von der Liturgie fällt, werden sich solche Verbindungslinien leicht und ohne Zwang ergeben, etwa bei dem Begriff des Corpus mysticum (der bei D. doch zu sehr im Sozialethischen stecken bleibt) (S. 84), bei Bernhard von Clairvaux (S. 220 ff.), beim wichtigen 6. Kapitel: *Der deutsche Symbolismus des 12. Jh.* (229 ff.). — S. 230 werden die Brevierlesungen aus der Kirchengeschichte besonders benannt — eine der entscheidenden Tatsachenkomplexe des MA; Rupert v. Deutz, Otto von Freising, Hildegard von Bingen fallen in diesen Komplex; S. 285 ff. *Die Wende der Zeiten, Die Sendung des hl. Franz*; S. 496 ff. *Dante — Die Symbolik der Divina Commedia*; S. 504 *Die nominalistische Metaphysik* (Occam; die Verbindung mit dem früheren Nominalismus — Roszellin von Compiegne — fehlt freilich auch hier). Allein aus diesen Anführungen ergibt sich schon, wie eng diese Staatsphilosophie auch mit der Liturgiegeschichte innerhalb des Raums der ma. Geistesgeschichte verbunden ist; zusammenhängende Betrachtungen darüber müssen wir uns, wie gesagt, auf später aufsparen. [230]

J. Hollnsteiner, „*Sacrum Imperium*“. *Eine Auseinandersetzung mit Alois Dempf*. (Hist. Jahrb. d. Görresges. 49 [1929] 575—603.) Auf diese trotz mancher gelegentlichen Epitheta ornantia doch im ganzen völlig ablehnende „Auseinandersetzung“ mit D. — in ihrer negativen Betontheit noch schärfer gekennzeichnet durch gelegentliche Vorwürfe wie „verkrampter Ausdrucksweise“, „Jargon“, „Haschen nach billigem Effekt“, die D. von seiten der Schriftl. gemacht werden, — müssen wir seinerzeit in der Nr. 230 angekündigten Miszelle gleichfalls eingehen. Zur Charakterisierung zunächst nur soviel: H. sieht zwei große Fehler (er sagt euphemistisch S. 578 „Schwierigkeiten“, meint aber Fehler) in der Arbeit D.'s: „einmal die Zugrundelegung einer historisch unhaltbaren Ideologie“ und dann Mißverständnisse und Irrtümer „in bezug auf Einzelheiten der historischen Empirie . . .“. Zur Ideologie aber scheint H. auch jeden Versuch einer geistesgeschichtlichen Charakterisierung, Qualifizierung und Periodisierung zu rechnen, wenn er S. 580 alle von D. angenommenen „Gegensatzpaare“ in der Entwicklung der ma. Geistesgeschichte bekämpft. Unseres Erachtens mag sich D. gewiß in der Terminologie manchmal, vielleicht manchmal auch nicht unerheblich, vergriffen haben, nun aber alle diese geschichtlich z. T. gut fundierten Antithesen, wie es bei H. scheint, abzulehnen, geht zu weit; das macht eine große geschichtliche Synthese des MA überhaupt unmöglich.

Oder will das Ganze etwa darauf hinaus? Es ist ferner keine himmelschreiende Sünde von D., Thomas von Aquin wissenschaftlich und metaphysisch als in der Neuzeit stehend zu betrachten (H. S. 581), und bildet keinen Widerspruch zu D.s Ansicht über den Nominalismus und Occams geistesgeschichtliche Führerstellung. Die terminologische Auseinandersetzung zwischen „Reform“ und „Revolution“ (S. 586) ist im Hinblick auf die D.sche Darlegung über Cluny eine Wortklauberei. Es ist freilich nicht anzunehmen, daß Friedrich II. so ganz aus der Typik seiner Zeit herausfällt; hier hat H. so unrecht wie D.; dagegen scheint uns bei der Auseinandersetzung über den hl. Franz die größere Berechtigung doch auf Seite von D. zu liegen (S. 590). Uns ist der Satz S. 592 nicht verständlich: „Wie D. zwischen der liturgischen Frömmigkeit und einer Frömmigkeit, die Eucharistie und Opferleiden Christi zum 'Kern' hat, einen Gegensatz finden kann, ist mir nicht verständlich.“ [231]

E. Pfeil, *Die fränkische und deutsche Romidee des frühen Mittelalters* (München 1929). Die sehr interessante und lesbare Schrift, die sich freilich, im Gegensatz zu dem Jb. 8 Nr. 278 angezeigten Werk, auf die Liturgie so gut wie nicht bezieht, ist trotzdem für die Liturgiegeschichte des Abendlands von großer Wichtigkeit, da sich ja auch in der Liturgiegeschichte die Stellung des Abendlandes zu Rom jeweils offenbart. Es kommt der Verf. darauf an zu zeigen, daß die Unsterblichkeit der Stadt Rom keine Rolle in den fränkischen Vorstellungen spielt. Was bedeutet Rom dem „fränkischen Menschen“ positiv? Wie sieht die fränkisch-deutsche „Romidee“ aus? M. a. W.: „In dieser Arbeit steht im Mittelpunkt des Interesses die Frage nach der Bedeutung Roms im Ideengehalt des fränkischen Imperiums“ (S. 4). Da aber diese Bedeutung nur im Gegensatz zum antiken Romgedanken gefunden werden kann, beginnt die Verf. mit Recht mit der „Romidee der Antike“; der Kult der *Roma Dea* beginnt im 1. vorchristl. Jh.; zur Zeit Caesars ist der eigentliche Romgedanke als nationale Reaktion gegen ein internationales Weltbürgertum erwachsen. (Ich bezweifle freilich, ob Vergils 4. Ekloge so ganz orientalisch eingestellt ist, wie es Verf. haben will.) Augustus verbindet den Begriff des Imperiums wieder mit Rom, Kaiser- und Reichsidee, die Welt zum *orbis Romanus*, Rom die Idee der staatlich geordneten Menschheit. Auch die Idee des Friedens wurde im römischen Sinne umgebogen. Die Götter haben Rom erwählt, weil der *populus Romanus* die innere Berechtigung zur Weltherrschaft hatte. Gegenüber dem Naturgesetz des Alterns bestand die Hoffnung auf Wiedergeburt (*Roma resurgens*), der Glaube an die *urbs aeterna*. Rom ist als 4. (letzte) Weltmacht proklamiert, die Hauptstadt ist die *aurea Roma*. Mit der Verlegung der Hauptstadt nach Osten wird die antike Romidee das Ideal der Romantik einzelner Kreise, die zu gleicher Zeit eine Art Bildungsrenaissance heraufführen. Byzanz aber wird theoretisch *nova Roma*, die Vertreterin des *Orbis Romanus*. Von Papst Gregor I. an tritt aber dieser Begriff für Byzanz zurück, der Westen glaubte nicht mehr an die Idee des *O. R.* (Wie sind die päpstl. Datierungen mit der Regierungszeit der oström. Kaiser noch im 8. Jh. zu werten?) Die byz. Kaiser betrachten sich aber immer noch als Rechtsnachfolger Roms auch gegenüber der fränkischen und ottonischen Politik. Dabei spielte freilich auch schon das Christentum längst die entscheidende Rolle. Dieses, das die römische Staatsreligion ablehnte, konnte zu einem positiven Rombegriff erst dann gelangen, als Rom eine neue Bedeutung als *mater ecclesiae* erhielt. Die Wendung im frühchristlichen Rombegriff gibt sich kund im 8. Buch der Sibyllinen, wo Rom als die letzte Vertreterin einer Weltordnung erscheint: Rom, das 4. Weltreich; solange Rom steht, kann die Welt nicht untergehen. Der Begriff der Gleichewigkeit Roms und der Welt ist aber ein anderer als in der Antike: Rom ist das Symbol der Welt, die Gott entgegengesetzt ist. Nach Augustin aber hat ein christliches Rom noch Zukunft. Nach Orosius wird Rom vor einem völligen Untergang von Gott bewahrt, weil er es zur Befriedung der Welt braucht. Das christliche Rom vergrößert sich nicht durch Kampf, sondern durch *felicitas*. Ein auch für uns wichtiger

Abschnitt ist S. 56 ff.: *die religiöse Romverehrung des MA als Untergrund der politischen Romidee*. Sein Ergebnis steht S. 67: „So viel ist sicher, daß eine politische Romidee zündend nur wirken konnte, wenn sie aus dem religiösen Romgedanken erwachsen war.“ Der Beitrag freilich, den noch das 7. Jh., die Merovingezeit, zur Romidee liefert, ist sehr gering. Zum ersten Male deutet sich im Prolog zur *Lex Salica* die Vorstellung an, daß das fränkische Volk an Stelle der römischen Weltmacht stehe und größer sei als sie: die Idee vom auserwählten fränkischen Volk. Freilich bedarf das fränkische Reich (auch unter Pippin noch), um die höchste Erdenmacht darzustellen, keiner anderen Würde als seines einheimischen Königtums (S. 107). Aber die Rechtsnachfolge der römischen Kaiser wird abgelehnt. S. 110: „Die Erinnerung an die römische Weltherrschaft ist da, der Vergleich mit den antiken Kaisern stellt sich ein; aber der heidnische Charakter des römischen Reiches macht es ungeeignet, um dem fränkischen Reich ein Vorbild zu werden.“ Durch die Krönung von 800 wird die Rechtsnachfolge allerdings ein politisches Kampfmittel; die „karolingische Renaissance“ aber (deren Tatsächlichkeit Pf. mit wohlthuender Offenheit gegen A. Dopsch und E. Patzelt verteidigt) hat die Idee des römischen Imperiums bei den Franken ausgebildet, die Krönung mag den Anstoß gegeben haben, aber (S. 158) „die Grundlagen der Idee von der Wiedergeburt des antiken Reiches lagen in der Geistesverfassung der Franken selbst“. Von hier aus treten die hier vereinigten Elemente vereint ihren Weg zur ottonischen, zur deutschen Romidee hin an. Sie besteht also (S. 225) aus zwei Elementen: Das eine ist der Gedanke eines zweiten Roms, in dem die antike Weltherrschaft und Weltkultur wieder aufersteht; es bedarf nicht der Stadt Rom. Deutschland ist fähig ein eigenes, neues Rom zu schaffen. Der zweite Bestandteil der deutschen Romidee ist die Vorstellung vom Doppelimperium, das von der Apostelstadt Rom ausgeht; Besitz der Stadt und Krönung des Kaisers durch den Papst werden damit wünschenswert. — Einige elementare Corrigenda: Warum ist immer „augustaesisch“ geschrieben? S. 31: Origines!! S. 32 *civitas terrana*; S. 79: „Ethymologie“ (!) des Isidor? S. 186: Diese (!) *ordo*. [232]

P. E. Schramm, Kaiser, Rom und Renovatio. (Studien der Bibl. Warburg XVII. 2 Teile. Lpz.-Berl. 1929.) Wie der Untertitel besagt, enthalten die beiden wertvollen Bände *Studien und Texte zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit*. Vielfach münden diese Studien also in den gleichen Gedankenstrom, in dem sich auch das Buch von E. Pfeil (Nr. 232) und zum guten Teil auch A. Dempf (Nr. 230) bewegen. Nur erklärt Sch. gleich im Vorwort, daß „für eine historische Darstellung das Thema noch nicht reif genug sei“. „Bevor eine solche gewagt werden kann, müssen erst einmal einzelne Entwicklungslinien möglichst deutlich herausgearbeitet werden.“ „Es wird versucht aus jedem Menschenalter die jeweils deutlichsten Aussagen zu analysieren sowie ihre geistige Abhängigkeit und ihre Bedingtheit durch die politische Lage zu klären, um dann zu zeigen, was an Neuem in ihnen zu finden ist.“ Das Werk bietet eine Quellenanalyse, vielfach auch von bisher unbekannten Quellen. (Die kritischen Ausgaben und Erörterungen der Texte finden sich im 2. Bd.) Es kann aber gesagt werden, daß diese Analyse selbst schon einer historischen Darstellung fast gleichkommt und daß die Aufzeichnung der historischen Entwicklungslinien nicht mehr weit von einem synthetischen Aufbau des Problems entfernt zu sein scheint. Dabei ist noch insofern viel wertvolle Arbeit geleistet, als manche Quelle, kritisch beleuchtet, erst durch Sch. in ihren wahren historischen Zusammenhang eingerückt worden ist. Im 1. Kapitel werden die politischen und geistigen Voraussetzungen des röm. Erneuerungsgedankens behandelt (Bedeutung Roms für das politische System des 9. Jh., Entwicklung des karolingischen Paktums und der Konstantinischen Schenkung vom 9.—10. Jh., Entwicklung der Geltung Roms im Abendland, Entwicklung des röm. Erneuerungsgedankens von Justinian bis zur karolingischen Epoche), im 2. der röm. Erneuerungsgedanke von der Kaiserkrönung Ludwigs II. bis zur Er-

neuerung des Kaisertums (850—962), wo besonders der Abschnitt *Rom im Licht mittelitalienischer Autoren des 10. Jh.* viel Neues bietet, im 3. das neue Kaisertum und der Erneuerungsgedanke in der Zeit Ottos I. und Ottos II., im 4. sehr ausgedehnten und hochwichtigen Kapitel der röm. Erneuerungsgedanke unter Otto III., davon für uns besonders wichtig der Abschnitt: Der Plan der *Renovatio imperii Romanorum* (vgl. die feine Untersuchung über das Weihwasserbecken von Aachen S. 133 ff., Ottos Titel *Servus Jesu Christi* (S. 135 ff.), dann *Servus Apostolorum* (S. 155 ff.); ich möchte sagen, daß ich in diesem Kapitel die erste wirklich historische Würdigung Ottos III. erblicke, der bisher nur wie ein Narr durch die Geschichtswerke und Lehrbücher ging. Das 5. Kap. zeigt die Römer als Vertreter des röm. Erneuerungsged. vom Tode Ottos III. bis zur Synode von Sutri (1002—1046) — hier schält sich bes. der Krönungsbericht des Josippon für uns heraus (S. 217 ff.), das 6. Kap. *Kaiser und Papst in ihrer Stellung zum römischen Erneuerungsgedanken in der Mitte des 11. Jh.* (hier taucht besonders stark die Persönlichkeit Humberts a Silva Candida empor), das 7. die Zeit nach Sutri, das 8. die Bedeutung des röm. Erneuerungsged. für die Erneuerung des röm. Rechts und endlich das 9. einen Ausblick auf das 12. Jh., wobei das Romgedicht Hildeberts von Lavardin im Mittelpunkt steht. — Liturgiegeschichtl. Äußerungen verwertet der Verf. an vielen Stellen; wir heben nur einiges davon heraus. I S. 242 ist die Rede von einem Fragment (B) des Humbert in Anlehnung an eine z. T. ins Röm. Brev. übergegangene Predigt des Papstes Leo I. zum Tage der Apostel Petrus und Paulus. Wenn aber von Humbert gesagt wird, er konnte (wie Johann von Salisbury von Bernhard von Clairvaux meint) nur mehr mit den Worten der Schrift reden, so muß sicher auch die Liturgie als Stilquelle genannt werden. — S. 47 Anm. 4 (u. ö.) ist gesprochen von dem Ausdruck *divus* in der kirchlichen Sprache (auch von *sacratu*s, — *issimus* vgl. u. Nr. 294); es wäre interessant, die Verwendung dieses Wortes im christl. Gebrauch zu verfolgen, bis es = *sanctus* als Epitheton der Heiligen gebraucht wird (wohl erst im beginnenden Humanismus? Vgl. Krebs-Schmalz, *Antibarbarus* s. v.; Sleumer, *Lex.* ungenügend). — Liturg. Dinge werden besonders herangezogen bei den Kaiserkrönungen und Königskrönungen; hier kommen die verschiedenen *Ordines* ausführlich zur Geltung, hier auch die *Laudes* (Kaiserakklationen), hier die liturg. Gewänder (z. B. Mitra, Pallium). — Interessant ist auch die Art, wie z. B. Benzo von Alba (I 272) die Kaiserin Adelheid in Form einer kirchlichen Litanei preist: *Ut regi subvenias te rogamus, audi nos.* (Auf der gleichen Seite Anm. 3 die Bezeichnung *christus Domini* für Karl d. Gr., Friedrich I. u. den Papst.) — Wichtig für die ma. Terminologie auch der Gebrauch des Wortes *mysticus* (I 53 f.); Eugenius Vulgarius preist den Papst Sergius:

Dignus apostolicus divino munere lectus,

Mistice qui factus conformis imagine divum,

Aurea priscorum reparat nunc secla virorum!

Der Gebrauch des Wortes *mysticus*, mit dem hier das besondere Verhältnis zwischen Gott und Papst charakterisiert wird, spielt nach Schr. in der karolingischen Literatur eine große Rolle, ist aber schon vorher üblich. Seinen Ursprung hat es aber jedenfalls im Liturgischen. — Es ist aber hier nicht möglich auf alles hinzuweisen, was sich uns aus diesen beiden Bänden ergeben könnte; es wird aber später oft genug Gelegenheit geben auf sie zurückzukommen. [233]

F. Zoepfl, *Deutsche Kulturgeschichte* I (Freiburg i. B. 1928). Die Arbeit Z.s. will keine wissenschaftlichen Neuergebnisse erringen, sondern in gefälliger und allgemein verständlicher Form dem bildungsbeffissenen deutschen Volk eine Zusammenfassung und geordnete Darstellung des bisher Erforschten geben. Dieses Ziel ist durchaus erreicht, und jeder, der zu dem Buche greift, kann daraus sichere und zuverlässige Belehrung gewinnen. Das Beste an dieser populären Kulturgeschichte scheinen jedoch — abgesehen von sonstigen Vorzügen — 2 Punkte zu sein: einmal, daß sie nicht bei dem reinen antiquarisch-gegenständlichen Begriff

der Kulturgeschichte stehen bleibt, sondern über die bloßen Realien hinweg nach Möglichkeit auch in die tieferen geistigen Hintergründe strebt und führt, aus denen sich so viele Dinge des Lebens entwickeln — und dann der Umstand, daß von der Behandlung Z.s aus sich auch für den wissenschaftlich Interessierten Probleme und Wege eröffnen. Gerade die Partien, die den Liturgiehistoriker einigermaßen berühren, zeichnen sich durch solche Perspektiven m. E. besonders aus, so z. B. die Erwähnungen von Fragen wie „Aberglaube“, „Bußordnungen“, „Einfluß der Kirche auf die germanische Kultur“, „Marienverehrung“, „christliche Mission“, „Wunderglaube“ u. ä. S. 120 ist z. B. die Rede von Karls d. Gr. Sorge um die Liturgie, S. 324 von der Feier der Messe in der Mitte des MA, S. 131 (u. 221) von Hymnen, Sequenzen und Tropen, an mehreren Stellen vom Geist des roman. und got. Kunststils, S. 501 von der Mystik, S. 436 sehr klar und offen von den Kirchenfesten im bürgerlichen Zeitalter (Eindringen paganistischer und anderer Sitten), S. 544 von der spät-ma. Frömmigkeit und ihren typischen Äußerungen: Jesusverehrung, Leidensmann, Heilige („gleich Christus, ja mitunter noch inniger als ihn . . .“), Maria, Anna, Joseph (545), Reliquien (546), gegen deren übertriebenen Kult z. B. Nikolaus von Cues predigt, die Messe im späten MA (547), der neue eucharist. Kult (548). Vielleicht möchte mancher hier noch stärkere Betonung der inneren Zusammenhänge wünschen. So taucht S. 550 plötzlich der Begriff des Rosenkranzes auf, ohne irgendwie im Zeitgeist motiviert zu sein. [234]

Gg. Steinhausen, Geschichte der deutschen Kultur. 3. (Lpz. 1929). Auch in dieser gänzlich neubearbeiteten Aufl. offenbart sich St.s Buch als das liberal-populäre Werk, wie wir es von früher her kennen, mit starker Betonung des Gegenständlichen. Es soll aber gerne festgestellt werden, daß gerade in der Richtung nach einer geistesgeschichtlichen Vertiefung das Buch viel gewonnen hat, wenn auch gerade das Religiöse in diesem Punkt den wenigsten Nutzen gezogen hat. Immerhin zieht St. diese Seite der Kultur oft genug in den Bereich seiner Kulturgeschichte herein; über das Grundlegende geht er freilich auch oft (sehr auffallend z. B. S. 92) kühl hinweg. Wir heben einiges — positiv und negativ — für uns Wichtige und Einschlägige heraus. S. 82: Die Entwicklung des „Lettners“ ist sehr unscharf gekennzeichnet; S. 84: Bild einer öffentlichen Beichte aus dem Göttinger Sakramentar (s. XI.); S. 91: Unrichtig der Satz: „Es wurde der Kunst durch ihren religiösen Untergrund ein gefühlsmäßiger Charakter verliehen.“ S. 93: Ob der „Pafnutius“ der Hrotsvit das Bild einer wirklichen Schulzene bietet, ist sehr fraglich. S. 95: Man spricht zu Unrecht von einer „Renaissance“ des 10. Jh. S. 96: Was ist mit den „Sittensprüchen des Cato Censorius“ gemeint? Das Gedicht des Egbert von Lüttich heißt *Fecunda ratis*; es fehlt hier der sehr wichtige Alanus von Lille. S. 100: Alkuin darf nicht der „Schöpfer“ einer neuen Schrift genannt werden. S. 104: Die Bemerkungen über die ma. Schulautoren der lat. Klassik sind zu vage. S. 106 werden die Sequenzen „poetische Prosatexte zu den (?) Kirchenmelodien“ genannt, „freilich ohne besondere Formschönheit“. S. 112 wird behauptet, daß von der Reform die Ehe als Unkeuschheit gestempelt worden sei. Die Sakramentshandlungen verheirateter Priester konnten nicht als ungültig verurteilt werden. S. 115: Was sind „feine Kluniazenser?“ S. 116: „Das den Romanen von je verhaßte Germanentum“ ist ein dem MA aufoktrozierter Irrtum des Nationalismus. S. 117 wird richtig die Kirche des späteren MA als ein „zentralisiertes, politisch-juristisches System“ bezeichnet; es mußte aber gesagt werden, daß die sakramentalheilswirkende Funktion als Wesen der Kirche weiter bestehen blieb, wenn auch nicht von allen mehr so deutlich gefühlt und gesehen. S. 120: Unklares über die Geschichte des Rosenkranzes, S. 124 Richtiges über die nationale Sonderentwicklung. S. 127: Die hier gebrachte Periodisierung ist veraltet und unhaltbar. S. 128 werden die Vagantenlieder gut als Zeugnisse eines Wandels charakterisiert. S. 197 wird der Ursprung der Gotik gut erläutert. S. 200: Guter Vergleich zwischen Scholastik und Gotik. S. 218: (In der Gotik) „stellt sich trotz aller äußeren Kirchlichkeit

eine gewisse Entkirchlichung der Masse heraus.“ S. 219: Volkstümliche Färbung der Religiosität — Volksandachten. S. 222: Nicht von der Hand zu weisende Ausführungen über den Ursprung der Mystik, wenn auch nicht gesagt werden kann, daß die Scholastik später eine „seelenhaftere Haltung“ eingenommen habe. [235]

G. Rosenhagen, *Der Geist des deutschen Mittelalters in seinem Schrifttum und seiner Dichtung* (Hdb. d. Deutschkunde Bd. 8. Frankfurt a. M. 1929). Der Versuch, aus der deutschen Dichtung das Wesen des deutschen Geistes geschichtlich abzuleiten und zu entwickeln, also Dichtung und Schrifttum gewissermaßen als Inkorporation eines unsichtbaren Realen, einer Idee zu betrachten, ist ohne Zweifel schön und wichtig und muß gegenüber gewissen Mißstimmungen, die man der Geistesgeschichte heutzutage schon wieder entgegenbringt, aufrecht erhalten und verteidigt werden. Es ist auch kein Zweifel, daß R. dieser hehren Aufgabe an vielen Stellen gerecht wird und daß er manche neue und originelle Auffassung bringt. Immerhin scheint er mir, gerade vom Standpunkt der Liturgie- und Kulturgeschichte aus betrachtet — diese spielt doch wesentlich in die Literaturgeschichte abstrakt und konkret herein — die grundlegenden geistigen Bewegungen, die für die Bewegungen innerhalb der Literatur maßgebend sind, nicht real genug gefaßt und festgelegt zu haben. Wir können hier nicht auf viele Einzelheiten eingehen. Wir greifen also nur Dinge heraus, die mit unserer Aufgabe zusammenhängen. S. 72 z. B. heißt es: „Von der Weihnachtsgeschichte und von ihrer theologischen Festlegung im Bekenntnis aus ist die Mutter Jesu immer mehr in den Stand der Heiligkeit emporgestiegen,“ das ist in dieser Fassung sicher unrichtig: man denke nur an die Väterlehre! Wenn es aber weiter heißt: „Die Ausbreitung und Vertiefung der Marienverehrung setzt allmählich seit dem 11. Jh. ein. Prämonstratenser und Zisterzienser weihten ihr Klöster und Kirchen, ihnen folgten die Bürger besonders in den neuen Städten des Ostens, wie es uns die immer noch über die Dächer der Bürgerhäuser ragende Marienkirche Lübecks zeigt, die Mutter- und Musterkirche der vielen Kirchen der Hansastädte“ — so ist das nicht unrichtig; aber vom „Geist“ ist da wenig die Rede; seine Geschichte beginnt erst, wenn wir fragen: Warum setzt im 11. Jh., warum mit den Zisterziensern ein besonderer Marienkult ein? Mit diesem Mangel an Tiefe hängt es wohl auch zusammen, daß R. z. B. das Wessobrunner Gebet als Quelle für die Geschichte des deutschen Geistes im MA überhaupt nicht beachtet, und es scheint mir gerade eine der klarsten und wichtigsten Quellen. — Ähnlich ist es, wenn S. 54 von der Entwicklung der Sequenz geredet wird. Es heißt: „Die Sequenz verbreitete sich sehr rasch, auch nach (?) Frankreich . . . In Frankreich gab man den scheinbar willkürlichen (?) Bau der einzelnen Sätze auf, die Strophen der späteren Sequenzen des 12. Jh. wurden den strenger geformten Hymnenstrophen ähnlich und nahmen sogar den Reim an. Schließlich hörte auch der Wechsel der Strophenformen auf. So sehen gerade die wenigen Sequenzen aus, die sich im Gottesdienst der katholischen Kirche erhalten haben . . .“ Hier fehlt (abgesehen von einer merkwürdigen Umwertung der Begriffe) wieder nichts mehr und nichts weniger als das Wesentliche: Warum, unter welcher geistigen Macht hat sich die Sequenz aus der immerhin noch gregorianischen, liturg. Verbundenheit bei Notker zu der lyrischen Form der späteren Zeit entwickelt? S. 188 ff. wird gut die Entwicklung des ma. Dramas, beginnend mit der liturg. Osterfeier, behandelt. Unklar ist der Satz S. 189: „In der römischen Osterliturgie fand am Schluß der Lobgesang *Te deum laudamus* seinen Platz. In ähnlicher Weise wurde in der Geburtskirche zu Bethlehlem das Erlöserkind in der Wiege angebetet.“ [236]

F. Kenney, *The sources for the early history of Ireland, an introduction and a guide.* — I. Ecclesiastical (New York 1929). Dieses Werk von mehr als 800 Seiten kann in vollstem Sinn des Wortes ein „Führer“ genannt werden. Es ist ein gut durchgearbeiteter, sehr vollständiger bibliographischer Führer, der manchem Arbeiter große Dienste erweisen wird. Kap. VII ist betitelt: *Religious literature and*

ecclesiastical culture. Seventh to twelfth century. Der wichtigste Abschnitt dieses Kap. (S. 683—731) ist der Bibliographie liturg. Texte gewidmet und solcher, die zur privaten Frömmigkeit in Beziehung stehen. In diesem Abschnitt sind nicht nur die Texte eigentlich irischen Ursprungs angeführt, sondern auch die, welche in mehr oder weniger ausgeprägter Weise den Stempel irischen Einflusses an sich tragen. Nach einigen einführenden Seiten (S. 683—687) hält der Autor eine Musterung, indem er für jeden Text eine sehr vollständige Bibliographie der Ausgaben gibt, der vorhandenen Übersetzungen, wenn es sich um ein irisches Original handelt und der verschiedenen Arbeiten über diese Texte, und noch dazu eine genügend detaillierte Analyse der hauptsächlichsten Dokumente: a) Abhandlungen über die liturg. Gegenstände; (S. 687—689): Abhandlungen verschiedener Art über den Gottesdienst; Abhandlung über die Messe; über die kanonischen Tagzeiten; über die Einweihung einer Kirche; über die liturg. Farben; über die 19 Psalmen (2, 3, 5, 7, 13, 21, 34, 35, 37, 38, 49, 51, 52, 67, 68, 78, 93, 108) und den Gesang Moses' (Deut. 32), die in Irland gebraucht wurden, um eine Verfluchung auszusprechen; b) liturg. Bücher (S. 689—718): Missale von Bobbio (689—692); M. von Stowe (692—699); M. von Fulda; aus diesem, das jetzt verloren ist, hat Georg Witzel Auszüge gegeben in den *Exercitamenta syncerae pietatis* (Mainz 1555); Fragmente von St. Gallen (Stiftsbibl. 1394 und 1395); Fr. von Karlsruhe (Landesbibl. App. Aug. G LXVII); Fr. von Piacenza (Archiv S. Antonio); Liturg. Stücke aus dem Buch von Armugh (Trinity coll. Dublin, fol. 19, 53v); Bußrituale (Basel, Universitätsbibl. F III 15); Liturg. Abschnitte des Buches von Mulling (Trinity Col. Dublin, 60); Liturg. Abschnitte des Buches von Dimma (Tr. Col. Dublin 59 A. 4. 23); Liturg. Abschn. des Buches von Deer (Cambridge Univ. Libr. I i. 6. 32); Fragmente von Zürich (Stadtbibl.); Missale von Drummond Castle; M. vom Corpus Christi Coll. Oxford; Antiphonarium von Bangor (Mailand Bibl. Ambros. C. 5 inf.) (S. 706—712); Fragment von Turin (Bibl. nazionale F. IV 1); Fragmente des Antiphonariums von Paris (B. N. nouv. acquis. lat. 1628); Liturg. Abschn. des Psalteriums von Basel (Universitätsbibl. A. VII. 3); *Cursus hymnorum* (versch. Hss.); Fragment eines irischen Hymnars von Paris (BN. lat. 9488, fol. 75—6); *Liber hymnorum* (Trinity Coll. Dublin, 1441 (E. 4. 2) und Franciscan Convent, Dublin) (S. 716—718). K. beschäftigt sich dann mit folgenden für die Privatandacht zusammengestellten Sammlungen: BM. Harl. 7653; BM. Reg. 2 A XX; Buch von Numaminster (BM. Harl. 2965); Buch von Cerne (Cambridge Univ. Lib. LC. I. 10). Endlich, nach einigen Zeilen über Texte irischer Herkunft von verschiedenen, in der Liturgie benützten Stücken zählt er in einem letzten Abschnitt eine große Zahl von Hymnen und Gebeten auf (S. 723—732), von denen die Gebete, die *loricae* heißen, in lat. oder ir. Sprache abgefaßt sind und in den Inselländern sehr beliebt waren. So hat man einen vollständigen, methodischen Katalog aller Denkmäler oder Fragmente der alten Liturgie Irlands; er ist ausgezeichnet durch kurze, aber begründete und mit vollendeter Klarheit vorgetragene Bemerkungen. Die Martyrologien und Kalendarien sind in anderen Abschnitten des Buches untersucht und an die Behandlung der ir. Klosterkirchen oder der ir. Christianisierungszentren des Festlandes angeschlossen, mit denen sie durch ihren Ursprung verknüpft sind. L. G. [237

G. Schnürer, *Kirche und Kultur im Mittelalter*. III. (Paderborn 1929). Dieser letzte, das ganze Gebäude abschließende und krönende Band reicht vom 14. Jh. bis in die Renaissance, ja bis in die spanische Restauration hinein und teilt mit seinen beiden Vorgängern so sehr Wesen und Vorzüge, daß es uns erspart bleibt, über den allgemeinen Charakter des Werkes noch einmal zu urteilen. Hervorgehoben sei hier nur die gewaltige Objektivität des Verf., die für die Zeit des späten MA so stark beansprucht werden mußte. Wir heben dann die Punkte heraus, die uns von besonderem Wert für die Liturgiegesch. erscheinen. S. 8: „Nach dem großen religiösen Aufschwung . . . trat eine Erschlaffung ein, ein nüchternes Arbeiten für irdische selbstische Ziele.“ S. 29: (Die Armutseiferer) „waren ein damals nicht über-

flüssiges Regulativ gegen die schrankenlose Entwicklung der materiellen Kultur.“ S. 42: Der Enthusiasmus der Spiritualen und seine „bedauerlichen Übertreibungen“. S. 48: Dante der Laie! S. 73: Bonifaz VIII. „war der erste Papst, der sich zu seinen Lebzeiten Statuen setzen ließ, aber auch derjenige, der die Autorität des Papsttums durch die Niederlage, die er erlitt, wie keiner vor ihm schwächte“ (Individualismus!). S. 90: „Die Gefahr wuchs, weil der Kirche damals die innere Kraft fehlte, um das Laientum innerlich an sich heranzuziehen, und vielmehr in ihren Vertretern die Neigung vorhanden war, in weltlichem Machtstreben aufzugehen.“ S. 106: „Marsilius gegen die Hierarchie: Christus habe keine irdische Gewalt den Aposteln übertragen. Er habe ihnen nur zugewiesen, die evangelische Wahrheit zu verkünden, die Sakramente zu verwalten und von den Sünden loszusprechen.“ S. 111 ff.: Die Bedeutung Wilhelm Occams (vgl. S. 165). S. 221: „Wie sie (d. h. die abendländ. feudale Kultur) durch ihre Ergebenheitsgesinnung die religiöse Haltung der Laien veredelnd förderte, davon haben wir ein symbolisches Denkmal in der schönen . . . Gebethaltung mit den gefalteten flach nebeneinandergelegten Händen. Diese Gebethaltung geht wahrscheinlich auf die schöne symbolische Handlung zurück, bei welcher der Lehnsmann (homo) die gefalteten Hände, als Sinnbild seiner Tatkraft, in die geöffneten Hände seines Herrn legte, vor dem er niederkniete, um ihm die Lehnshuldigung, das homagium, zu leisten . . . I. J. 1222 wird von dem Kardinal-Erzbischof Stephan Langton von Oxford vorgeschrieben, daß die Gläubigen bei dem Anblick der konsekrierten Hostie die Knie beugen und mit gefalteten Händen (*iunctis manibus*) demütig beten sollten.“ S. 232: „Vinzenz Ferrer verlangt von seinen Zuhörern nur, daß sie das Pater noster und Ave Maria, dazu das Confiteor beten, das Apostolische Glaubensbekenntnis hersagen und das Kreuzzeichen machen könnten.“ S. 241 ff. Anteilnahme des Volkes am Gottesdienst der Kirche. S. 242 f. Mit Freude stellen wir fest, daß sich hier Schn. mit seinen Ausführungen ganz parallel zu unsern Gedanken in *Liturgie und Geist der Gotik* (Jb. 6) bewegt. Er konstatiert wie wir, daß „die alte Idee der liturgischen Gemeinschaft, die einst das gemeinsame Opfer und die Kommunion vor allem betonte, durch die Zeitumstände . . . immer weiter zurückgedrängt worden“ war. Neue Formen der Verehrung fand man „in dem Zeigen und Schauen der Hostie“. Hier schaltet Schn. auch — wie wir — die Elevation ein. „Es erwies sich als notwendig, dem frommen Verlangen des Volkes nach dem Schauen der Hostie Schranken zu setzen.“ Auch abergläubische Gedanken mußten zurückgedrängt werden. S. 244: die vielen Prozessionen; S. 243 Altar, Sakramentshaus; S. 245 die menschlich nähere Erfassung des Heilands durch das Volk — auch hier parallel zu unsern Thesen; S. 246: Die geistlichen Schauspiele verlassen die Liturgie; S. 253 die Gregoriusmesse und die Hostienwunder (Anm. 1: Bauerreiß); S. 258 die hl. Kümmeris (Volto Santo) vgl. u. Nr. 293. S. 259 Förderung des überstarken Reliquienkults durch die Bischöfe; S. 267: auch hier die krassen Gegensätze des 15. Jh.! S. 308: „Man zeigte sich einseitig, indem man das Zeitalter der Renaissance in vertiefter Charakterisierung als die Zeit bezeichnete, in der die Individualität erwacht sei.“ Auch wir denken an ein früheres Erwachen. S. 343 vom Übermenschtum der Renaissance: „Das antike Ideal (?) des Kraftmenschen und skrupellosen Übermenschen verdrängte das Ideal, das man in christlichen Heiligen einst verehrt hatte.“ S. 354: „Die Renaissancekirchen sind bei allem Schmuck wohl nüchterner in der Raumwirkung, dafür praktischer zum Anhören des Kanzelwortes und zum allliturgischen Mitleben mit den Zeremonien am Hochaltar (?), auf den fast alle Gläubigen freien Ausblick haben. Sie wirken vielleicht weniger in ernster Weise auf das naive Gemüt als auf das ästhetisch genießende Auge.“ S. 387: „Savonarola erneuerte den Laudengesang, den einst ein Jacopone gepflegt, wollte aber an Stelle der neuen mehrstimmigen Kirchenmusik *i canti fermi ordinati della chiesa* festgehalten wissen, wie sie das *Ave maris stella* und *Veni creator* boten.“ S. 390: An Savonarola ist ein Justizmord begangen worden, wie Schn. scharf hervorhebt; alle Angriffe auf ihn sind läppische

Apologetik. Ob es freilich dann „tröstend“ ist, daß es auch damals einen solchen Mann gab? S. 394: „Ein nur für die Kirchenreform arbeitendes Papsttum hätte jedenfalls niemals der Mißachtung anheimfallen können, wie das infolge der vielen Klagen über das weltliche Treiben in Rom der Fall war.“ S. 403 über die religiöse Kunst Raffaels; ob sie das Ende der Tradition sein muß, wie es hier fast den Anschein gewinnt? S. 417: Erasmus von Rotterdam gegen äußeren kirchlichen Zeremoniendienst, gedankenlose Frömmigkeit und bloßen Schein; S. 422 der Barock: „Worauf man vornehmlich ausging, war die Entfaltung prachtvollen Gottesdienstes und die Herstellung heller, heiterer, weiter Räume. Sie sollten die neue, weltumspannende, tatenfrohe Tätigkeit der Kirche versinnbilden und im besonderen der glanzvollen Verehrung des Altarssakramentes dienlich sein, nachdem die dogmatischen Unterlagen dafür durch das Konzil neu gefestigt worden waren.“ — Umfassend ist die Bibliographie S. 431 ff.; ich vermisse nur das Buch von Rosenthal über Giotto und die ausgezeichneten akademischen Vorlesungen von M. Dvorak, *Gesch. d. ital. Kunst im Zeitalter der Renaissance* II. (München 1928), bei Dantes *Monarchia* die Textausgabe von Bertalot. S. 448 ist zu lesen: Strieder J. (statt L.). [238]

F. Wiegand, *Vom Mittelalter zur Neuzeit*. (Seeberg-Festschr. [Lpz. 1929] 119—133.) Diese an manchen Stellen ganz geistreiche, wenn auch meist recht summarische Betrachtung (vgl. S. 124: „an Stelle der bisherigen Halbkultur [!] trat ein das ganze menschliche Dasein umfassendes System des Schutzes und der Sicherheit [!]“) kommt naturgemäß auch auf die religiöse Seite des Problems zu sprechen. Sehr richtige Beobachtung zeigt der Satz (S. 128): „Wenn ein romantisches Gemüt vom 'frommen' MA spricht, so denkt es nur an diese Zeit“ — eine wichtige Erkenntnis für den Unterschied zwischen der Romantik und uns in der beiderseitigen Stellung zum MA! (Zugleich auch wichtig für die Stellung von Romantik und Restauration zum MA überhaupt!) Ebenso richtig ist die Behauptung (S. 129): „Der kirchliche Internationalismus hatte es jetzt mit dem erwachenden Nationalbewußtsein zu tun“; nur wäre es interessant und wichtig gewesen zu erfahren, wann und unter welchen Bedingungen dieses 'jetzt' begann! S. 130 heißt es: „An Stelle der vorwiegend agrarischen Niederlassungen benediktinischen Gepräges waren die nach Wohnung und Lebenshaltung ganz auf das städtische Proletariat zugeschnittenen und nur (?) von ihm aus verständlichen Bettelorden getreten.“ Nicht durchweg Geltung hat die Aufstellung S. 130: „Überall (?) trat ein ernüchtertes (?), demokratisch gefärbtes (überall?) Christentum in Gegensatz zur römischen Priesterkirche.“ S. 131: „Eine gewisse Entkirchlichung der Stadtbevölkerung war überall (?) wahrzunehmen.“ Diese „Entkirchlichung“ hatte wohl einen bestimmten Charakter, „nicht aber den jurisdiktionellen!“ „Auch die Lust am Kirchenschmuck kennt keine Grenzen und schien manchem schon als eine Gefahr für die Andacht und eine Beeinträchtigung des Geistigen in der Religion. Dazu gefielen ihre Erzeugnisse nicht immer den Vertretern der guten alten Zeit. Die Heiligen waren nicht mehr ätherisch-sehnsuchtsvoll genug; sie wurden irdisch und feist und erinnerten zu sehr an die Menschen auf der Gasse.“ Das ist zu wenig differenziert. — „Dieser städtische Massenbetrieb konnte sich nicht genug tun an Bruderschaften, Prozessionen, Wallfahrten und Festen.“ — Sehr fragwürdig klingt S. 132: „Die Zeit verlangte nach dem Einfachen und Ursprünglichen.“ Unklar: „Der von der Scholastik überlieferte Teufelsglaube wurde das Rückgrat für allen Spuk und Wahn.“ Warum ist dieser Satz vor allem nicht in genetisch-historischen Zusammenhang gesetzt mit S. 133: „Zu den Geißlern kamen die verzückten Tänzer, um das Bild der Verrücktheit zu vollenden. Auch die Frömmigkeit wurde Wahnsinn?“ [239]

H. Gille, *Vom Mittelalter zur Reformation* (Geschichtl. Quellenwerk hg. v. E. Chudzinski III. Berlin u. München 1929). Diese Quellensammlung, in erster Linie als Hilfsbuch für die höheren Schulen gedacht und als solches sehr nützlich, berücksichtigt auch an einigen Stellen die geistesgeschichtlichen Momente des

späteren MA, von denen aus wieder Rückschlüsse und Unterlagen für die Liturgiegeschichte gewonnen werden können, bes. bei den Kap. „Religion und Kirche“, „Geistige Strömungen“ und „Kunst“. Ob man Meister Eckhart ohne weiteres als Wegbereiter der Reformation bezeichnen kann, mag dahin gestellt bleiben; wenn er es war, dann sicher nicht in dem bisher im reformatorischen Lager festgehaltenen Sinn. Das „Erwachen des Naturgefühls“ ist mit Petrarca ebenso zu spät angesetzt wie das Erwachen des Nationalgefühls mit Wimpfeling und Macchiavell. Merkwürdig ist auch, daß unter „Baukunst“ wieder als zeitlich erster Wimpfeling mit seiner Äußerung über das Straßburger Münster erscheint; zwar ist es schon so, daß das MA über seine Kunst zeitgenössisch weniger reflektiert hat als die heutige; aber es hätten sich wohl sicher aus der Gotik selbst Zeugnisse über got. Kunst finden lassen. [240]

Jeanne Ancelet-Hustache, *Mechtilde de Magdeburg (1207—1282). Étude de psychologie religieuse* (Paris 1926). Das unbeschadet seines wissenschaftl. Charakters ganz in Liebe und Frömmigkeit getauchte Buch ist aus der Schule der Sorbonne-Professoren Andler und Lichtenberger hervorgegangen. Die Verf. hat, wie zu erwarten, die Fragestellungen, welche die liturg. Bewegung in Deutschland gezeitigt hat, nicht besonders berücksichtigt. Doch ist ihre schöne Arbeit auch so für den Liturgiehistoriker aufschlußreich; bedauern möchte man nur, daß der reiche Inhalt des Werkes nicht durch ein Sachregister zugänglicher gemacht worden ist. Kap. I überblickt kritisch die literarische Hinterlassenschaft M.s. Danach fällt die Abfassung der in den ersten 6 B. des „Fließenden Lichtes“ gesammelten Aufzeichnungen der Mystikerin in ihre Magdeburger Zeit (1230—1270); die Sammlung selbst hat Heinrich von Halle OPr um 1270 vorgenommen; sie wurde nicht lange danach von einem Anonymus ins Lateinische übertragen. Das 7. B. umschließt die Aufzeichnungen M.s aus der Helftaer Periode (1270—1282); die Zusammenstellung und Vereinigung dieses letzten Teils mit den 6 Büchern Heinrichs haben die Schwestern von Helfta besorgt. Um 1345 hat Heinrich v. Nördlingen das Ganze ins Lat. übertragen. (Den von A.-H. genannten Ausgaben des *Fließ. Lichtes* wäre jetzt noch anzureihen W. Schleußner, *M. v. M., Das fließ. Licht d. Gottheit, n. e. neugefundenen Hs.* Hg. u. übers. [Mainz 1929].) In Kap. II wird versucht, die myst. Erlebnisse und Zustände M.s psychologisch und theologisch zu bestimmen und einzuordnen. Kp. III behandelt *Les principaux sujets traités par M.* 1. *Les grands mystères de la foi*. Bemerkenswert ist, daß sich M. — wohl unter franziskanischem Einfluß (vgl. S. 25 ff.) — sehr stark mit der Kindheitsgeschichte Jesu befaßt, dagegen weniger häufig und eingehend mit der Passion; zu beachten sind indessen die von ihr verfaßten 7 Tagzeiten zu Ehren der vorzüglichsten Leiden Jesu, VII 18. Das Meßopfer spielt als solches nur beiläufig eine Rolle, II 4; dagegen beschäftigt sich M. gerne mit der Kommunion. 2. *Les saints*. Vor allem schenkt M. ihre Aufmerksamkeit der Gottesmutter, die sie einmal „*edel gottine*“ nennt (III 4); die Verf. glaubt diesen Titel mit „*divine maîtresse*“ wiedergeben zu müssen (S. 192). Besonders nahe stehen M. ferner Joh. Bapt. u. Joh. Ev., sowie Maria Magdalena und die ersten Heiligen des Franziskaner- und Dominikanerordens. 3. *L'au-delà*. „Il semble bien que les visions du ciel et du purgatoire aient été beaucoup plus nombreuses que celles de l'enfer . . . Cependant, sa description de l'enfer est une des pages les plus fortes de son œuvre“ (S. 211 f.). Kp. IV untersucht das Verhältnis M.s zu ihrer Mitwelt. Es gibt keine Menschenklasse, an die M. nicht autoritative Weisungen im Namen Gottes, von dem sie sich beauftragt fühlte, zu geben hatte. „Elle va jusqu'à donner des conseils sur la connaissance que doivent posséder ceux qu'on élève au sacerdoce“ (S. 258). Kp. V behandelt den Stil der Mystikerin. Hier findet man eine Zusammenstellung der von M. gebrauchten Bilder. Doch wird man für diesen Punkt die Spezialarbeit von Grete Lüers, *Die Sprache der deutschen Mystik des MA im Werke der Mechtild von Magdeburg* ergänzend beziehen müssen. Kp. VI spürt die Einwirkungen M.s auf Um- und Nachwelt auf. Die Verf.

glaubt — ob mit Recht? — annehmen zu sollen, daß die Herz Jesu-Verehrung bei Gertrud d. Gr. und Mechtild v. Hackeborn auf M.s Einfluß zurückgeht (S. 344 ff.). Mit neuen Gründen sucht die Verf. die alte Behauptung zu stützen, das M. das Urbild von Dantes Matelda sei. — Man vermißt in dem Buche ein besonderes Kp. über die Quellen, aus denen M. ihre Anschauungen geschöpft hat. Die Verf. hat es vorgezogen, einschlägige Beobachtungen in der Einleitung und bei Behandlung der einzelnen Ideen M.s unterzubringen. Wichtig für uns ist vor allem die Feststellung S. 27: „Elle s'est inspirée de la liturgie: presque tous les textes bibliques auxquels elle fait allusion se trouvent dans l'office de l'Eglise.“ Ferner S. 251 ff.: „C'est à la liturgie que M. doit le plus dans la description du ciel . . . elle connaît le propre du temps et le propre des saints.“ Hier stellt die Verf. auch einige Bilder und Anschauungen zusammen, die M. aus der Liturgie übernommen haben muß. Nachwirkung liturg. Erlebens verrät u. a. die Messe zu Ehren der Muttergottes, an der M. in einer Vision teilnimmt (S. 197 ff.). Trotzdem kann man M. gewiß nicht zu den Vertreterinnen einer in der Liturgie wurzelnden Mystik rechnen; dafür nimmt vor allem schon der Zentralbegriff der liturgischen Geistigkeit, das Meßopfer, in M.s Gedankenwelt einen zu geringen Raum ein. Th. Kl. [241

II. Zur Überlieferung der liturgischen Quellen (Bibliotheken, Handschriften, alte Drucke).

A. Goldmann, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs* hg. v. d. Akad. d. Wiss. zu Wien II Bd. *Niederösterreich. Register zum I. Bd.* (Wien 1929). Dieser Band stellt nicht bloß eine notwendige Ergänzung und Hilfe zu dem von Gottlieb hg. I. Bd. dar, sondern bedeutet in vielen Punkten eine wesentliche Neuleistung, insofern als das in den Bibliothekskatalogen verstreute ungeheure Material schon unter den großen Gesichtspunkten der Autoren und Sachen zusammengeschlossen wird; jedoch nicht allein das: dieser Zusammenschluß geschieht schon unter sorgfältigster Prüfung der einzelnen Titel in bezug auf ihren Inhalt und ihre Autorschaft, so daß hier für viele in den Katalogen anonym gehende und schwer zu bestimmende Titel der Autor aufgezeigt und verzeichnet wird. Das bedeutet aber wieder einen wesentlichen Fortschritt in der Erforschung des ma. Schrifttums und der Geistesgeschichte. Für uns handelt es sich um Schlagwörter wie *Breviarium*, *Collectae*, *Dubia* (S. 36) z. B. *Dubia circa celebrationem misse* von Nic. Cusanus, *D. circa confessionem eucharistiae*, dann Wilh. Durandus (sehr viel anonym), dann S. 96 Johannes praepositus Tiernsteinensis *Summa sacrificiorum* (alle vorkommenden Hss. sind in den alten Katalogen anonym genannt!), S. 108 *Matutinale*, S. 110 *Missale* (was ist wohl: *ain messbuech so intitulirt wird missale speciale?*), S. 110 *Missa*, S. 140 f. bei Johannes Schlitpacher OSB von Weilheim, Prior von Melk, ist der anonym verzeichnete Traktat *De missa* ihm zugewiesen, ebenso die *Praep. brevis sacerdotis ad missam*; S. 42 mehrere *Expositiones super canonem misse*. [242

E. Schulz, *Bibliotheca medii aevi manuscripta* II. 100 Hss. des Mittelalters vom 10.—15. Jahrhundert. Katal. 90 von Jacques Rosenthal (München). Wir greifen heraus: Nr. 105 = S. *Ambrosius de officiis ministrorum* s. XI. membr. — Nr. 135 = Evangeliar s. X., auf dem vorderen Innendeckel Rest eines Antiphonars s. XII. — Nr. 141 = *Graduale totius anni* s. XII/2. — Nr. 112 = Gulielmus Durandus, *de anno solari* = Kap. *de anno in genere* im 8. B. des *Rationale div. off.* — Nr. 164 = *Missale abbreviatum* s. XIV. membr. (Auswahl aus dem Meßbuch). — Nr. 165 *Miss. Benedictinum Salisburgense* s. XIII/2 membr. Der Heiligenkalender weist auf Salzburg und die Nennung des Gründers nach Seitenstetten; die zahlreichen Illuminationen sind paduanische Meisterwerke. — Nr. 166 = *Missale itinerantium* s. XIII/2 membr. Es läßt sich feststellen, daß das Buch einmal von einem Priester auf einer Palästinareise benutzt wurde. — Nr. 167 = *Missale Melli-*

cense Pars aestiv. s. XII/XIII. (Im Rande die *Bened. uve*). — Nr. 168 = *Miss. plen.* s. XIV membr., wahrscheinlich rhein. Herkunft. — Nr. 170 = Nicolaus Magni de Jawor, *De superstitionibus* s. XV membr., wahrscheinlich aus Italien, enthält u. a. Benediktionem (warum fehlt Vergleich mit Franz?). — Nr. 182 = *Psalt. feriatum cum calendario, canticis, hymnario* s. XIII/XIV membr., aus Italien. — Nr. 183 = *Psalt. Cisterciense* a. 1444/5 aus Kloster Herrenalb, geschrieben vom Diakon Wilhelm Becheler. — Nr. 193 = *Sequentia de S. Michaelis* s. X. membr.; neumierte (An. hymn. 53, 306 ff.) — Nr. 196 = Tagzeiten U. L. Frau s. XV. membr., salzburgischer Herkunft. [243]

J. Denuce, *Musaeum Plantin-Moretus. Catalogue des manuscrits (Katalog der Handschriften)* (Anvers 1927). Diese Antwerpener Sammlung, die in ihrem Kern auf das 16. Jh. und auf den Buchdrucker Christoph Plantin zurückgeht, enthält auch mehrere liturg. Hss., so Lat. no. 4 (S. 12) ein Antiphonar s. XVI; Lat. no. 58 (S. 52) des Durandus *Rationale div. off.*, Lat. no. 95 (S. 81) Brevier von Würzburg s. XV; Lat. no. 96 (S. 81) *Officium diurnale* (s. XV/XVI); Lat. no. 99 (S. 82) Psalter s. XV; Lat. no. 102 (S. 84) *Offic. diurnale*; Lat. no. 103 (S. 84 f.) Missale v. Chartreux a. 1457; Lat. no. 127 (S. 103) Psalmen und Hymnen s. XVI; Lat. no. 164 (S. 126) *Ordinarium fratrum ordinis S. Crucis* 1559/83; Lat. no. 169 (S. 130) *Recueil de liturgie* s. XVI. (Von Liturgie ist darin allerdings sehr wenig die Rede!) Nederlandsch no. 173 (S. 132) *Getijdenboek* 1400 no. 175 (S. 134) desgl.; Lat. no. 175 (S. 134) *Officium B. Virg.* 1508; Lat.-Neerl. no. 182 (S. 141) *Libre d'heures* s. XV; Neerl. no. 183 (S. 142) *Getijdenboek* s. XV; Lat. no. 192 (S. 149) *Missale* s. XV (Herkunft?); Epsagnol no. 230 (S. 176) Offizium eines Karmelitenklosters no. 345. S. 218 Fragment v. Antiph. s. XV/XVI; no. 346. Fragmente von großen Antiph. s. XV/XVI. [244]

P. Lehmann, *Mitteilungen aus Handschriften I.* (Sitz.-Ber. d. b. Ak. d. Wiss. phil.-hist. Abt. 1929 H. 1). Aus diesen wertvollen Notizen kommen für uns in Frage etwa S. 21 aus Par. Bibl. Nat. lat. 7560 u. 17 959, einer Dedikationsepistel eines karolingischen deutschen Grammatikers an Sigebert, die Schlußverse, die deutliche liturg. Anspielungen enthalten:

*Vale Christo veraciter,
ut et vivas perenniter
sancte matris in sinibus,
sacris nitens virtutibus,
Hierusalem agricola
et post mortem celicola
et supernis in sedibus
angelorum cum milibus
Christum laudes per ethera
et (in?) seculorum secula.*

S. 29 ff. wird ausführlich über den *Rapularius* des Heinrich Token aus Bremen († nach 1455) in Guelferb. Ms. Helmst. 139 b. mit seinem so vielfältigen Inhalt gehandelt. Hier S. 34 eine *Benedictio balnei*, S. 36 Meßparodien (*Que* [i. e. celebratio missae] *in certis partibus deridetur per dissolutum populum et ribaldos, qui certis diebus anni officium misse agunt, sub derisione omnem trifam et scandalosa componentes et rickmos* [?] *in honestos* [inhonestos?] *proferentes, quos distincte legunt velut misterium misse distinctum est, et demum ad cumulum blasphemie tortam sive placentam* *quandam levant loco elevationis sicut elevatur sacramentum eukaristie in missa*), Mummenschanz am Nikolaustag (*est vera derisio status episcopalis*; vgl. V. Grain [Jb. 7 Nr. 331] S. 80 f.); S. 43 steht eine gleichfalls dem *Rap.* entnommene Klage über den Zustand Deutschlands im 15. Jh. Sie enthält manche Anklänge, so z. B. *Multiplacati sunt in terris eorum* ~ Ps. 15, 4; die Stelle *ve illi, quia reges i. e. principes pueros habet non etate gemahnt* außerdem an Eccles. 10, 16; . . . *quia mane comedunt* vielleicht zu bessern in *comeduntur* oder *concidunt*? Für die spätmä. Frömmigkeit ist der Satz bezeichnend: *Clerus eorum*

plus videtur armis militare quam psalmis, plus ad potandum et luxuriandum quam ad orandum et ieiunandum, plus ad venaciones in campis quam ad psalmodiam in choris, scurrilis, levis, indevotus et quis cuncta dinumeret? [245]

B. Kraft, *Die früh- und hochmittelalterlichen Handschriften der bisch. Ordinariatsbibliothek in Augsburg* (Schwäb. Mus. 1929, 120—149). K. bespricht Hss., die nach der Säkularisation auf Umwegen in die Bibliothek des Ordinariats Augsburg gelangt sind, aus St. Mang in Füssen, aus St. Ulrich u. Afra in Augsburg, aus der Domsakristei A. und aus Ottobeuren. Für uns kommen in Betracht eine Reg. S. Ben. s. IX, mit einem Martyrologium s. XI vorgebunden, mit speziell süddeutschen, schwäbischen Festen. Die Regel ist vom Texttyp der „interpolierten Fassung“. Eine weitere Hs. aus Füssen enthält (neben Isidor) auch mehrere um 1000 geschriebene Tischgebete (Herkunft?), eine weitere *Evangelia* mit einem Comes und den Kanones des Eusebius. In Hs. 5 der OB steht (Kr. S. 133) der neuimierte Text des Fronleichnamsoffiziums, ein (unbekannter?) Hymnus auf das heiligste Altarssakrament, ein Hymnus *de sancto Benedicto* (= Migne PL 131, 1014 f.); in Hs. 9 (Kr. S. 138 f.) zur Auffüllung Hexameter über die symbol. Bedeutung von Meßaltar und Meßteilen:

*Est ratio quod pars altaris dextera missae
Principium finemque tenet mediumque sinistra.
Dextera iudeos, gentiles leva figurat.
Coepit ab his, transfertur ad hos, referetur ad illos
Nostra fides et erunt sub mundi fine fideles.
Tres partes sacrae de Christi corpore signant:
Prima suam carnem sanctosque secunda sepultos
Tercia uiuentes hec in sanguine tincta
Martyrii calicem gustant in carne fideles.*

Aus welcher Zeit stammen diese (korrekturbedürftigen) Verse? — Hs. 21 der OB ist ein *Rituale seu Pontificale* aus Füssen (vgl. Eichmann, Hist. Jb. 45, 527 ff.: Aachener Krönungsformel). [246]

A. Lowe. *Scriptura Beneventana* (Oxford 1929). Diese beiden umfangreichen Bände enthalten Faksimiles von folgenden liturg., in beneventanischer Schrift geschriebenen Texten: Auf dem Titelblatt und Blatt LXXIX, *Breviarium Casinense* (vom J. 1099—1105) (Parisius, Mazarin 364, ff. 24^v—25, 34^v—35); — Bl. LI, *Kalendarium* (Mont-Cassin oder Capone): Monte Cassino, Archivio della Badia Ms. 230, p. 24 (von 969—987); — Bl. LIV, *Praeconium paschale*. Exultet-Rolle. Herkunft: Benevent. Rom, Vatic. Ms. lat. 9820, von 981—7; — Bl. LXIII, *Homiliarium* aus dem Kloster der hl. Maria von Albaneto, Monte-Cassino, Archivio, Ms. 305 (p. 403) S. XI.; — Bl. LXV, *Praeconium paschale*: Bari, Archivio del Duomo. Vor 1056. Aus der Kathedrale von Bari; — Bl. LXVII et LXVIII, *Lectionarium Casinense* (von 1072). Monte-Cassino, Archivio Ms. 99, p. 123 u. 318; — Bl. LXX et LXXI, *Lectionarium Casinense* (von 1072—1086): Rom, Vatic. Ms. lat. 1202, ff. 27, 162, 175, 231; — Bl. LXXII, *Martyrologium Casinense* (um 1087), Rom, Vatic. lat. 4958, ff. 93^v—94; — Bl. LXXIV, *Evangeliarium* (s. XI. ex.); Oxford, Bodl. Canonici Ms. Bibl. lat. 61, ff. 124^v—125; aus Bari; — Bl. LXXV, *Officia et preces* (s. XI. ex.); Oxford, Bodl. Canonici Ms. Liturg. 277, ff. 11^v—12, 121^v—122, aus Zara; — Bl. LXXVI, *Martyrologium Casinense* (A. D. 1087—1094): Neapel Bibl. Nat. Ms. VII. c. 4, fol. 69^v; — Bl. LXXVII, *Kalendarium Casinense, Missale, Rituale*, Rom, Bibl. Vatic. Ms. Borgian. Lat. 211 (von 1094—1105), ff. 12^v—13, 49^v—50; — Bl. LXXX, *Breviarium Casinense*, Rom, Bibl. Vatic. Ms. Urbin. Lat. 58, ff. 26^v—27, 30, 257^v (von 1099—1105); — Bl. LXXXI, *Breviarium Beneventanum* (von 1097—1099); Neapel, Bibl. Nat. Ms. VI. E. 43, ff. 90^v—91; — Bl. XCI, *Martyrologium* (s. XIII), Rom, Vatic. Ms. lat. 4958, fol. 94^v; — Bl. XCIV, *Missale plenum*, Oxford, Bodl. Canonici Ms. Liturg. 342 (s. XIII), ff. 38^v—39. Aus: Ragusa. L. G. [247]

A. Schmidt, *Das Reichenauer Evangelistar. Hs. CXC der Stadtbibliothek zu Leipzig* (Die Bibliothek und ihre Kleinodien. Festschr. z. 250jähr. Jubil. d. Leipz. Stadtbibl. [Lpz. 1927] 22—41). Das Evangel. stammt aus s. X. Swarzenski hat zum ersten Male auf den Reichenauer Ursprung und die Verwandtschaft mit dem Gero-Codex aufmerksam gemacht. Sch. will in diesem Aufsatz seine früheren Forschungen erweitern und ergänzen (vgl. auch Jb. 6 Nr. 382). Er sieht Anno, den Schreiber des G(erocod.), auch als Schreiber von L. an, Entstehungszeit um 970. Vorkommen des Namens Anno bei den Mönchen der Reichenau: vielleicht ist A. III. der Schreiber. G. und L. stimmen auch inhaltlich überein (Evangelientexte nach der Ordnung des Kirchenjahrs). Der Codex ist für den Gebrauch des Inselklosters selbst angefertigt worden, vielleicht für eine andere Kirche als das Münster. Falsche Perikopenüberschriften. Interessant die Beobachtung (S. 27): in L. 125^r ist die Lesung *Nolite putare* (Matth. 5, 17—19) = Fer. IV Dom. II. p. Pent. ausgewischt und s. XIII e. oder s. XIV i. darüber die Perikope für das Fronleichnamsfest *Caro mea vere est cibus* geschrieben worden; aber die farbige Initiale N ist stehen geblieben. L. und G. stimmen auch darin überein, daß gelegentlich der Wortlaut der Perikopen namentlich am Anfang und am Ende nicht ganz mit den betr. Evangelienstellen übereinstimmt; das Vorlesen herausgenommener Stücke beim Gottesdienst machte diese Änderungen wünschenswert, einmal der größeren Deutlichkeit wegen, sodann aber, weil man durch Zufügung einiger Worte am Ende, die natürlich auch den Evangelien entnommen sein mußten, einen besseren und wirkungsvolleren Abschluß der Perikopeerreichen wollte; bei beiden Codd. sind diese Änderungen vollkommen gleich. Beide hatten wohl in ihrem Hauptteil ein älteres Evangeliar der Reichenau zur Vorlage; beim Commune, das mehr voneinander abweicht, können es mehrere Vorlagen gewesen sein. Auch der Buchschmuck hat enge Verwandtschaft. — Dem Evangelistar vorgebunden ist eine Lage von 6 (5) Pergamentblättern. Das Stück eines Sakramentars s. IX. mit 2 Bildern und 2 Zierseiten in Kap. und Unz. Auf den Rahmen eines Kreuzigungsbildes (1^v) ist der Titulus verteilt:

*Annuat hoc agnus, mundi pro peste peremptus,
Fulgida stella maris, pro cunctis posce misellis.
Et tu iunge preces cum virgine virgo Johanne.
In cruce, Christe, tua confige nocentia cuncta.*

Die Verse sind sprachlich interessant (z. B. *poscere* absol., *nocentia*, *virgo* masc. vgl. Wochenschr. f. klass. Philol. 35 [1918] 463 ff. u. Philol. Wochenschr. 42 [1922] 479 f.). — Swarzenski weist auf Verwandtschaft mit dem bei Delisle, *Mém. sur d'anciens sacramentaires* S. 175 u. 264 Sakr., dem Bruchstück eines Wormser Sakr. und dem Godescalc-Evangeliar hin. Sch. scheint die Abhängigkeit nicht groß genug, um irgendwelche Schlüsse in bezug auf die Herkunft ziehen zu können. Das Fragm. des Sakr. reicht bis zum Beginn des Kanons der Messe. Es bietet nicht den Sakramentartext, der in der Reichenau üblich war, nämlich den Text des Aachener Authenticum. Es ist wohl das Bruchstück eines fränk.-sächsischen Sakr. (aus Nordfrankreich). [248]

P. de Puniet OSB, *Le Sacramentaire Gélasien de la Collection Phillipps (fin du VIII^e siècle)* (Eph. lit. 43 [1929] 91-109. 280-303). Vom *Liber sacramentorum ecclesiae romanae*, der im 8. Jh. vielfach in Gallien als authentisch übernommen wurde, sind einige Exemplare auf uns gekommen, z. B. die Hs. von Angoulême (cod. Paris 816) und der Sangall. 348. Die Heiligenfeste dieses Sakramentars gehen auf eine doppelte röm. Quelle, eine gelasian. und eine gregor. zurück. Diesem neu-röm. Kalender sind aber einige speziell fränk. Feste beigelegt und in den *Liber sacr. eccl. rom.* eingeschoben; charakteristisch dafür ist das Fest des Bischofs und Märtyrers Praejectus. Ein solches Sakramentar existiert nun in der Sammlung des D. Thomas Phillipps (Berol. cod. 1667); sein Kalender enthält mehrere aus verschiedenen Gegenden Frankreichs geholte Heiligenfeste, so daß eine Art „gallisches Proprium“ entsteht: von Paris St. Dionys und seine Gefährten, S. Genovefa, die hl. Germanus,

Remigius und Clodoaldus; aus Burgund und Umgebung neben Germanus und Remigius auch Arnulf von Metz, die Märtyrer Mauritius, Leodegar und Regina; aus West- und Südfrankreich die hl. Bisch. von Autun Mauritius und Albinus, Hilarius von Poitiers und Anianus von Orléans. Nun lag aber den Schreibern dieses Sakramentars noch ein älteres, vom Gelasianum und Gregorianum verschiedenes Sakramentar vor, aus dem sie die Elemente der Messe zur Zusammenstellung ihres fränk. Propriums herübernahmen, wie sie überhaupt lieber altes Gut übernahmen als neue Formeln bildeten. Es ist aber ein altes Leonianum gewesen, von dem es überhaupt mehrere Exemplare in der ersten Karolingerzeit in Gallien gab. Die Liturgiker jener Tage gingen gern darauf zurück; das sog. *Missale Francorum* und das *Missale Gothicum* sind Zeugen dafür. Dieses von P. entdeckte und scharfsinnig untersuchte Sakramentar ist ein weiterer Beweis für die Verbreitung des alten röm. Textes. — Die vorliegende Untersuchung ist ein sehr wichtiger Beitrag zur Hagiographie wie zur früh-ma. Liturgiegeschichte, namentlich zur Sakramentarforschung. [249]

H. Hohlwein, *Untersuchungen über die überlieferungsgeschichtliche Stellung des Sacramentarium Gregorianum* (Ephem. Liturg. 42 [1928] 231—257; 444—473). S. die Miszelle oben S. 132 ff. [250]

K. Mohlberg OSB, *Il messale glagolitico di Kiew (Sec. IX) ed il suo prototipo Romano del Sec. VI/VII* (Memorie della pontif. Accad. Rom. d'archeol. Vol. II p. 207—320, Tav. XXXII—XL [1929]). S. oben die Miszelle S. 132 ff. [251]

Rituale Ecclesiae Dunelmensis. The Durham Collectar. A new and revised Edition of the Latin Text with interlinear Anglo-Saxon Version by U. Lindelöf (Publications of the Surtees Society, CXL, London 1927). Diese Hs. aus der Bibl. des Kapitels von Durham (A. IV. 19), die aus dem Ende des 10. Jh. stammt, wird fälschlich Rituale genannt. Sie ist aber ein Kollektarium mit verschiedenen, nicht liturg. Zusätzen am Schluß; hg. wurde sie von P. J. Stevenson 1840 für die Surtees Society; diese Ausgabe ist aber sehr schlecht. Daher müssen wir Dr. L., Prof. für englische Philologie an der Universität Helsingfors, Dank dafür wissen, daß er uns eine neue Ausgabe dieses Buches geschenkt hat. Die Veröffentlichung umfaßt eine doppelte Einführung: 1. eine liturg. von Prof. A. Hamilton Thompson (S. VII—XLII); 2. eine paläographische und philologische (S. XLIII—LXXXVI) vom Herausgeber. Man lese auch die philologischen Bemerkungen über diese Publikation, die F. Holthausen im Literaturblatt für germ. und rom. Philologie (49 [1928] col. 418—419) gemacht hat. L. G. [252]

I. Atkins, *An investigation of two Anglo-Saxon Kalendars* (Archaeologia 78 [1928] 219—254, mit 4 Faksimiles). Diese Untersuchung hat zum Ziel die Klärung der Beziehungen zwischen dem Kalendarium des Missales von Robert von Jumièges und dem des Homiliariums vom hl. Wulfstan; letzteres ist wahrscheinlich für die Kirche von Worcester aufgestellt und in die Hs. Hatton 113 der Bodleiana eingereiht. A. ist zu dem Schlusse gekommen, daß das Missale des Robert von Jumièges im 1. Viertel des 11. Jh. für die Abtei Peterborough zusammengestellt und in Thorney, einem 5 Meilen von Peterborough entfernten Kloster, geschrieben wurde; dieses unterhielt dauernde Beziehungen zu jener. Das Kalendarium am Anfang des Missales ist älter als das Sanktorale; es dürfte aus den Jahren 1000 bis 1006 stammen. Was das Kalendarium des Homiliariums anlangt, so wäre es die Kopie eines anderen, das um 1020—1025 in Peterborough entstand und das um 1064—70 in Worcester mit Ergänzungen versehen wurde, um es auch für diesen Ort brauchbar zu machen. L. G. [253]

A. Schröder, *Eine Baseler Handschrift, hervorgegangen aus St. Afra in Augsburg* (Arch. f. d. Gesch. d. Hochst. Augsburg 6 [1929] 776—787). Bas. Univ.-Bibl. B VIII 32 enthält nach G. Morin (Bas. Zschr. f. Gsch. u. Altert.-Kd. 26 [1927]) einen aus St. Ulrich und Afra stammenden Teil s. XI/XII (Bl. 1r—28v). Dieser Teil setzt sich wieder aus 5 kleineren zusammen: 1. Martyrologische Notizen über Augsburg.

burger und andere Heilige; 2. Bernos *Vita Udalrici*; 3. Meßformulare; 4. Verzeichnis von Reliquien, die von St. Ulrich abgeschickt waren; 5. Brief betr. Bau einer Kirche S. Joh. Bapt. und Bitte um Reliquien dafür. Schr. gibt S. 778 Bemerkungen zu den einzelnen Teilen. Für uns von besonderer Bedeutung sind S. 780 ff. die Meßformularen von St. Ulrich. Schr. teilt den Baseler Text mit, der um 1070 bei St. Afra in Augsburg in Gebrauch war: St. Ulrich, St. Afra, Hilaria und Genossinnen. S. 782: An diese Formulare schließt sich die Bemerkung, die ohne Zweifel ebenfalls auf liturg. Texte, nicht auf Reliquien geht: *S. Dionisii episcopi avunculi s. Afrae obitum nescimus et nihil de eo habemus*. — Der Brief, der von dem Bau einer Taufkapelle spricht, um darin *baptisma facere* (nach Schr. S. 787: „den Taufstein errichten“), stammt der Schrift nach aus der Zeit des Kirchenbaus um 1070 (vgl. M. Hartig, *Das Benediktiner-Reichsstift St. U. u. A. in Augsb.* [1923] 26); es wäre dann vielleicht auch ein Zeugnis für die erstmalige Verleihung des Taufrechts. Jedenfalls ist das Schreiben die älteste Quelle, die uns unmittelbare Kunde vom Taufrecht einer Kirche im Augsburgur Suburbium gibt. [254]

P. Ruf, *Kisyla von Kochel und ihre angeblichen Schenkungen* (Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Ben.-Ord. u. s. Zw. N. F. 16 [1929] 461—476). Der Eintrag im Clm. 4542 (aus Benediktbeuren) aus dem 8./9. Jh., der von den Schenkungen einer Prinzessin Kisyla an das Nonnenkloster zu Kochel berichtet, spricht auch von mehreren liturg. Büchern, vor allem auch solchen, die von Freisinger Schreibern geschrieben seien. Diese Notiz ist nach R.s sehr ansprechenden und überzeugenden Untersuchungen die Fiktion des betr. Schreibers im 11. Jh., wahrscheinlich eines gewissen Gotscale, der unter Abt Gothelm (1032—62) verschiedene Schriften, darunter auch einen *Rotulus historicus* verfaßte. Ein etwas älteres Inventar von Benediktib. (wohin die Bücher von Kochel gewandert waren) diente ihm sicher als Unterlage. Der Zusammenhang einer Benediktbeurer Schreibschule mit der (insularen) Schreibschule auf dem Freisinger Domberg s. IX i. leuchtet durch die Notiz noch hindurch. [255]

T. M. (Bodleian Quarterly Record 6 [1929] 7 f.) hebt eine Auslassung in dem *Catalogus missalium ritus latini* von H. Bohatta (1928) hervor; u. zw. ist es ein Fragment des Missale *secundum usum Lincolnensem* (Lincoln), das in der Hs. Fanner 4 fol. 133—135 der Bodleiana in Oxford enthalten und im 15. Jh. geschrieben ist. Dieses Fragment umfaßt den Teil des Missales, der vom 1. St. im Advent bis zum Mittw. nach dem 3. St. reicht. Es wurde von Henderson veröffentlicht: *Missale ad usum insignis ecclesiae Eboracensis Durham* (Surtees Society 1874 vol. II S. 343—48). L. G. [256]

An Exultet Roll illuminated in the XIth century at the Abbey of Monte Cassino, reproduced from Add. Ms. 30337 (London, British Museum, 1929). In Südtalien schrieb man vom 10.—13. Jh. das *Exultet* mit den Neumen auf eine besondere Rolle und setzte zwischen den Text illustrierende Bilder, die aber umgekehrt stehen, damit der auf dem Ambo stehende Diakon sie zu dem Volke hinabrollen lassen konnte. Etwa 16 derartige Rollen beschreibt E. Bertaux, *L'Art dans l'Italie méridionale* (1904) I Kap. V, wozu noch 6 andere treten. Die Bilder wechseln sehr. Monte Cassino war, bes. unter Abt Desiderius (1058—87), ein Mittelpunkt der Herstellung dieser Rollen. Dort und in dieser Zeit oder sehr bald darnach ist das hier hg. Ms. entstanden, das künstlerisch an der Spitze dieser Rollen steht. Ikonographisch steht es zwischen Vat. Lat. 3784 und Barberini Ms. 592, beide aus Monte Cassino. Die Trustees des British Museum haben dies Ms. (leider nicht farbig) zum Jubiläumsjahr des Klosters St. Benedikts herausgegeben. Soweit die Mitteilungen des Vorwortes von J. P. Gilson. Die Tafeln werden dann beschrieben und der Text abgedruckt. Gegenüber dem heutigen Text ist wichtig z. B. folgende Lesart: *Gaudeat se tantis tellus irradiatam fulgoribus*. Das ausführliche Lob der Bienen wird wegen der Betonung der Jungfräulichkeit von dem Bilde der Jungfrau-Mutter begleitet. Auf Tafel 14 vor den Worten *In huius igitur noctis*

gratia zeigt das Bild den Ambo leer; der Diakon steht unten mit der geschlossenen Rolle; ein Akoluth inzensiert die Osterkerze. Auf Tafel 18 steht der Diakon wieder oben, während die Kerze beräuchert wird. — Das British Museum hat sich durch die verhältnismäßig billige Ausgabe der prachtvollen Hs. ein großes Verdienst erworben.

O. C. [257]

P. W. Finsterwalder, *Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen* (Untersuchungen zu den Bußbüchern des 7., 8. und 9. Jh. I. Weimar 1929). F. hat die verschiedenen Zweige einer Kanonessammlung, die unter dem Namen des Theodor, Erzb. von Canterbury (669—690), erscheint, einem sehr genauen Studium unterzogen; die Canones sind aber sicher nicht für Theodor gesammelt worden. Da F. jede Hs. ins einzelne durchstudiert hat, um ihre Abstammung zu bestimmen, kann er die Existenz von 4 verschiedenen Rezensionen der *Canones Theodorici* feststellen, deren Text er am Ende des Bandes veröffentlicht: 1. Die Rezension von D'Achéry, *Spicilegium*, t. I, 486; 2. die, welche uns überliefert ist unter dem Titel: *Canones sancti Gregorii pape urbis Romane*; 3. die, welche uns in der Hs. Cotton Vesp. D XV des Brit. Mus. erhalten ist; 4. die sogenannte des *discipulus Umbrensius*. Diese letztere Rezension soll eine Zusammenfassung von kanonischen Entscheidungen Theodors und Entscheidungen anderer Herkunft enthalten; sie sollen gesammelt sein von einem gewissen *Eoda presbiter cognomento Christianus*, der sonst unbekannt ist, und von dem oben genannten *discipulus*, über den man gleicherweise ohne jede Nachricht ist. Diese letztere Rezension umfaßt 2 Bücher: Das I. Buch ist ein Poenitentiale, und II umfaßt ebenfalls wie die anderen Rezensionen Verfügungen über die Bußübung und außerdem kanonische Bestimmungen, die nicht von der Buße handeln. Ein Gutteil dieser Verfügungen lehrt uns liturg. Bräuche kennen, von denen die meisten seit langem abgeschafft sind. Zitate: *Si potest fieri candela ardeat ibi* (i. e. in ecclesia) *per singulas noctes si autem paupertas loci non sinet non nocet eis* (V, II, I, 8, S. 312); *Diaconi cum Grecis non frangunt panem sanctum nec collectionem dicunt vel dominus vobiscum vel completas* (II, II, 14, S. 314); *De monachi ordinatione* (II, III, 3 S. 315); *De abbatis ordinatione* (II, III, 5, S. 316); *De missa defunctorum* (II, V, S. 318—319); *De ritu mulierum vel ministerio in ecclesia* (II, VII, S. 322); *De communione Scottorum et Brittorum qui in pascha et tonsura catholici non sunt* (II, IX, S. 323. 324), usw.

L. G. [258]

Laurentia McLachlan OSB, *St. Wulstan's Prayer Book* (Journal of theol. stud. 1929, n. 118, p. 174—177): Ms 391 Corpus Christi College Cambridge, 11. Jh., daraus Calendarium, Psalterium, Hymnarium, Antiphonen mit Musik, Kapitel und Kollekten für die Tageshoren, einzelne Teile des nächtl. Offiziums, ebenfalls mit Noten, bereits veröffentlicht sind, enthält auch eine Anzahl privater Gebete mit einigen Übersetzungen ins Angels. und einiges andere Vermischte. Es ist ein Brevier oder *Portiforium*, anerkannt eines der wertvollsten Denkmäler der Liturgie und des liturg. Gesangs im vornormannischen England. Der hergebrachte Titel *Portiforium S. Oswaldi* ist sicher falsch. Die Verf. zeigt nun, daß das Buch dem hl. Wulstan, dem letzten angels. B. v. Worcester (1062—1095), zum täglichen Gebrauch, namentlich bei seinen vielen Reisen, diene.

M. R. [259]

J. Cardoso Gonçalves, *O Missal Pontifical de Estevan Gonsalves Netto* (Lissabon 1927). In Quart. III und 42 S. mit 4 Tafeln.

J. V. [260]

Z. Obertyński, *Pontificale lwowskie z XIV w. w wiederńskiej Nationalbibliothek* (Lemberger Pont. aus dem 14. Jh. in der Wiener Nationalbibl.) (Kwartalnik historyczny, Lwów 43 [1929] 457—474). Entstehen, Inhalt und Beschreibung des Wiener Ms. Nr. 1799. Dieser Kodex scheint aus der venezian. Miniaturschule hervorgegangen zu sein und „in usum ecclesiae cuiusdam episcopalis Poloniae scriptum“. O. nimmt die Vermutung an, ein apostol. Nuntius habe dieses Pont. aus Italien nach Polen mitgenommen. Am Schlusse der Hs. befindet sich eine *Benediction In ordinatione dyaconisse*.

Gr. R. [261]

Z. Obertyński, *Agenda wileńska z 1499r.* (Przegląd teologiczny, Lwów 10 [1929] 177—191). Herkunft, Entstehungszeit und Bestimmung eines Wilnaer Rituale, welches sich in 3 Exemplaren erhalten hat. Als ein Kuriosum darf die *benedictio speculi*, welche auf die *copula matrimonialis* folgt, angesehen werden. In der Weiheformel wird unter anderem erfleht, der Spiegel möge Beistand gewähren *ad delendum maculas faciei* und daß *omnes accedentes et insipientes accipiant sanitatem tam oculorum quam corporum*. Es ist zu erwähnen, daß bis heute bloß eine *Benedictio* für den Spiegel bekannt war, welche Franz in dem Buche *Die kirchl. Benediktionen im Mittelalter* (1909) I 469 veröffentlichte.

Gr. R. [262]

III. Taufe; Messe; Psalterium und Brevier; Prozessionen und Benediktionen; lokale Riten.

F. Schmidt, *Die Präfationen der Herrenfeste im Gelasianum* (Lit. Zschr. 1 [1929] 179—188). Der kleine Aufsatz stellt sich die Aufgabe, die Präfationen der ältesten Ausgaben des Gelas., Thomasius, Muratori und danach Migne PL 74, auch Wilson, unter Hinzuziehung des fränk. Gel. in alem. Überlieferung ed. Mohlberg, soweit sie sich auf die Herrenfeste beziehen, in auszugsweiser, den Kerngedanken herausstellender Übersetzung vorzulegen und sie mit den heutigen zu vergleichen.

[263]

J. Pinsk, *Zum Ursprung der Kommemoration eines zweiten Meßritus* (Lit. Zschr. 1 [1929] 14—20). Bei okkurrierenden Festen wurde ursprünglich biniert; als die Bination kirchenrechtlich untersagt wurde, half man sich mit *Missae bifaciatæ* (*trifaciatæ*) und *M. siccae*, auch bei Vivtmessen. Einer eigenen Untersuchung bedarf noch der Umstand, daß gerade Kollekte, Sekret und Postcommunio später die Träger der Komm. wurden. „Wahrscheinlich hängt die Beschränkung auf die 3 Orationen damit zusammen, daß schon vom frühen Mittelalter her in einigen Fällen mehrere Kollekten für eine Messe vorgesehen waren und daß man die Form der Komm. diesem alten liturgischen Textbestand anpassen wollte, der freilich ursprünglich keine eigentliche Komm. darstellt.“

[264]

J. Pérez de Urbel, *La misa en España al fin de la Edad Media* (Rev. Ecl. Silos 60 [1928] 190—195). Beschreibung der Meßzeremonien nach einem hsl. Rituale des 15. Jh. aus der Abtei San Benito el Real zu Valladolid, die in den letzten Jahren des 14. Jh. vom König D. Juan I. von Kastilien gegründet worden war.

J. V. [265]

A. Wilmart OSB, *Prières pour la communion en deux psautiers du Mont-Cassin* (Eph. liturg. 43 [1929] 320—328) bemerkt zunächst Grundsätzliches über den engen Zusammenhang zwischen Liturgie und Privatbeten bis zum 16. Jh.: damals beide Welten nicht fast völlig getrennt wie heute. Die alten Bücher der *Preces* aus den verschiedensten Zeiten verdienen darum mehr Aufmerksamkeit für die Geschichte der Privatfrömmigkeit. Aus 2 Psalterien von Monte-Cassino aus dem Ende des 11. Jh. werden 2 Sammlungen herausgegeben: 1. *Ordo ad accipiendum corpus Domini* aus dem berühmten Brevier oder Psalt. des A. Oderisius (1087—1105), vielleicht das Meisterwerk der beneventanischen Schreibkunst, heute Paris Mazar. n. 364; 2. aus dem *psalterium decani Johannis*: *Ordo ad sumendum corpus Domini* (Vatic. lat. 4928). Eines der Gebete Urgestalt der *Or. S. Thomae Aq. Gratiarum actio* (Brev. Rom.). Werden mit Recht die engen Beziehungen zwischen solchen privaten *Preces* und Liturgie betont, so wird man zugleich auf die Unterschiede hinweisen. Auch wird man, wo die geschichtliche Umwelt zur Sprache kommt, aus der die beiden mitgeteilten Ordines stammen, die Sittengeschichte des 11. Jh. nicht außer Acht lassen dürfen, um z. B. das Ethos der 3. Oratio (*confessio*) im *Ps. decani Joh.* zu würdigen. Der Name P. Damiani, der mit einer der Orationen in Beziehung steht, weist schon für sich allein den Weg zu Licht wie Dunkel.

M. R. [266]

P. Browe SJ, *Die österliche Zeit* (Theol. u. Gl. 21 [1929] 345—360). Ursprünglich war nur am Festtag während des Gottesdienstes Kommunion; wegen des großen Andrangs wurde die „österliche Zeit“ eingeführt, deren erste Anfänge vielleicht ins 11/2., besonders aber ins 13. Jh. zurückgehen. (Der Terminus, den das Hostienwunder von Eibschütz [S. 347] nahelegt, ist mit Vorsicht zu gebrauchen, da diese Legenden in der Regel viel später entstanden sind und daher die Sitte der eigenen Zeit nach rückwärts verlegen. Vgl. die Jb. 8 Nr. 396 angezeigte Studie.) Br. bringt Beispiele aus München (1318), Nymwegen (1382), Frankfurt a. M. (1315), Avignon (1337) und Béziers (1351), wo schon 8 Tage vor und nach Ostern in Betracht kommen. Interessant ist der Streit zwischen Dominikanern und Observanten in dieser Angelegenheit (S. 348), in den auch Eugen IV. 1446 eingriff; er setzte 14 Tage fest, wenn auch, wie Nikolaus V. und Antonin von Florenz zeigen, dieses Dekret nicht allgemein Aufnahme fand. Auch später noch ist der Ostertag der eigentliche Tag der Osterkommunion. Eine Aufschiebung des Termins war freilich schon seit dem Altertum bekannt, so besonders bei Büßern. Später konnten auch „vernünftige Gründe“ maßgebend sein (körperliche Unreinheit, Ärgernis, Gewissensnot). [267]

A. Schröder, *Die tägliche Laienkommunion in spätmittelalterlicher Auffassung* (Arch. f. d. Gesch. d. Hochst. Augsburg 6 [1929] 609—629) beschäftigt sich mit einer von A. M. Königer in der Festschr. f. Seb. Merkle 1922 (und in erweiterter Form Bonn 1923) veröff. und besprochenen Angelegenheit in Sachen der täglichen Laienkommunion (vgl. auch Jb. 8 Nr. 314): *Ein Inquisitionsprozeß in Sachen der tägl. Kommunion*. Es handelt sich um das Verhör eines Pfarrers von St. Moritz in Augsburg, Dr. Johannes Molitor († 1482) i. J. 1480 durch den Inquisitor Hch. Institoris, weil er einem Kreis von verschiedenen Personen täglich die Kommunion erteilte (einer Frau sogar dreimal!). Der Inquisitor droht dem eifrigen, gelehrten und gewandten Pfarrer sogar mit der Exkommunikation. Der Bischof Johannes stand nicht auf Seite des Inquisitors, wollte aber doch die Beunruhigung seiner Bischofsstadt vermeiden (Schreiben an Papst Sixtus IV.). Während Königer das Augsburger Verfahren als Prozeß bezeichnet, weist es Schr. als *denuntiatio evangelica* nach, gestützt vor allem auch auf eine Überarbeitung des von K. veröffentlichten Berichtes, die T. Roth Zschr. f. Kirchengesch. 43 (1924) 396 aus Clm. 1721 notiert. Molitor (Müller) ging in Rom, wohin er sich persönlich begeben hatte, für seine Person siegreich und geehrt aus dem Streite hervor (Verleihung einer Pfründe in Lüttich, Aufnahme unter die päpstl. *familiares*, Beibehaltung der Augsburger Pfarrei), wenn auch seine Sache selbst nicht siegte. Gerade diese liturgiegesch. Seite des Ganzen (Institoris beruft sich z. B. vielfach auf ps.-augustinische Stellen) ist außerordentlich wichtig und braucht sich um die formalen Fragen, die hier mitspielen, weniger zu kümmern. [268]

A. Schönfelder, *Die „Verkündigung“ im mittelalterlichen Gottesdienst* (Lit. Zschr. 1 [1929] 58—62). Die „Verkündigung“ spielt im ma. Gottesdienst eine große Rolle, so daß sie sogar an Sonntagen die Stelle einer Sonntagsmesse ersetzen konnte, wie aus einer Urkunde von 1380 für Zachow in Brandenburg nachgewiesen wird. Aus einer Inkunabel von 1500 veröffentlicht Sch. die Form einer solchen Verk. für die Diözesen Eichstätt, Regensburg und Passau. [269]

J. Brys, *De binatione* (Collat. Brug. 29 [1929] Notae historicae 64—66). Erstes Zeugnis für die Bination bei Prudentius; vom 7. Jh. an Mehrung der B. und der dies *polyliturgici*, zum Teil aus lukrativen Gründen (Meßstipendien seit s. VIII.). Erstes Vorgehen von Synoden gegen die B. s. X./XI. (z. B. Seligenstadt 1022), zuletzt Dekret Innozenz' III. i. J. 1212, nachdem schon Alexander I. bestimmt hatte: *sufficit sacerdoti unam missam in die celebrare, quia Christus semel passus est et totum mundum redemit. Non modica res est unam missam facere, et valde felix est, qui unam digne celebrare potest*. Spätere Synoden haben das Verbot neu ein-

geschärft; man verfiel dann auf *missae siccae* und *bifaciatae* (vgl. Nr. 264). Auch dagegen wurde eingeschritten. [270]

R. H. Connolly OSB, *The use of incense in the Roman liturgy* (Eph. lit. 43 [N. S. 3] [1929] 171—176). Während die vor- und nichtchristl. Völker bei ihren Opfern stets Weihrauch verwandten — among the pagans, Egyptians, Babylonians, Cananites, Persians, Greeks and Romans, there was no liturgical service, nor prayer or incantation complete if incense were not used during it — hören wir bei den alten Christen nichts davon. Just., I. *Apol.* 30 lehnt ihn sogar ab. Die erste Erwähnung bei Tertullian *de cor. mil.* (P L 2, 90) — but again only as a perfume! Dies wird durch die archäolog. Funde in den Katakomben bestätigt. Der Weihrauch wurde aber auch bei weltlichen hochgestellten Persönlichkeiten und ihren Aufzügen angewandt; von hier ging der Brauch auf die christlichen Prozessionen über, zunächst wenn der Bischof die Kirche betrat (*O. R.* I), nach Duchesne im 5. Jh. Die Einführung in die Meßzeremonien ging aber nur ganz langsam vor sich. Noch Amalar (s. IX.) spricht nur vom Prozessions-Inzens. Zunächst Inzensation des Altars, heutige Form unter Pius V. Der erste Inzens von Personen (beim Credo) im *O. R.* II, die Inzensation des Evangelienbuchs erst bei Sicardus von Cremona 1215. In das Offertorium drang der Inzens ein durch den Gebrauch des Abholens der Opfergaben von einem Kredentisch in Prozession; das kam aber erst aus dem gallikan. Ritus (dort etwa seit 6. Jh.) in den röm. herein. Die heutige ausgedehnte Zeremonie mit ihren Gebeten besteht seit s. XIV. [271]

W. Thomas, *Der Sonntag im frühen Mittelalter. Mit Berücksichtigung der Entstehungsgeschichte des christlichen Dekalogs dargestellt.* (Das Heilige und die Form. Beih. zur Monatsschr. f. Gottesdienst und kirchl. Kunst 6. Göttingen 1929.) In 4 Abschnitten behandelt Th., protest. Theologe und Seelsorger, sein Thema, mit dessen Lösung er auch der Gegenwart zu nutzen gedenkt: Der antike Sonntag als Voraussetzung des ma., die praktische Theologie des Sonntags im Abendland während des 6. Jh., dann die von 630—770 und endlich die von Karl d. Gr. bis zu Stephan d. Hl. Er konstatiert auf diesem Wege „eine Rückwärtsentwicklung des Sonntags aus einem Evangelium zu einem Gesetz“. „An Stelle der durch ihren Inhalt bezwingenden Glaubenserkenntnis muß die formale Autorität des übernatürlichen Rechtes treten“ (S. 91). Rom hat auf liturgischem Gebiet die regelmäßige Begehung des Sonntags als solchen, nämlich als Auferstehungstages, fürs ganze Abendland verdrängt durch die Buntheit seiner Messe- und Brevierordnungen *de tempore* (?). Der Vorzug, den Rom hier etwa vor dem Osten voraus hat, ist erkaufte mit einer liturgischen Verleugnung eben dessen, was man in der Abwehr des Semi-sabbatarianismus dogmatisch festzuhalten sucht, nämlich der überragenden Heilsbedeutung der Auferstehung Christi und damit der Glaubensbedeutung des Sonntags (S. 92). Der Sonntag geriet auf diese Weise unter die Vorstellungen des „Tabuismus“ (!) und danach unter einen juristischen Biblizismus; „die lebendige liturgische Beziehung des Tages auf die Auferstehung, wie sie die älteren abendländischen Liturgien außerhalb Roms zunächst noch zeigen, weicht einer Verschmelzung sabbatarisch-negativer und zweckhaft pädagogischer Vorstellungen“ (?) Interessant ist noch der Sonntagsfriede der *treuga Dei* im 11. Jh. Zum *Refrigerium* vgl. Jb. 6 Nr. 389/90, Jb. 7 Nr. 410/1. [272]

G. Fornaroli, *Il rito nuziale* (Riv. lit. 16 [1929] 113—117; 139—141). Ausgehend von der *confarreatio* der Römer bespricht der Aufsatz ganz summarisch die altchristliche Zeit und betont, daß bis im 9. Jh. in Rom und in den an Rom angeschlossenen Kirchen kein ausdrücklicher *consensus* bezeugt ist. Dagegen kennen ihn die Gebiete jenseits der Alpen. (Die Arbeiten von Freisen und Herwegen hätten wohl herangezogen werden müssen.) [273]

L. Rousseau OP, *De ecclesiastico officio fratrum Praedicatorum secundum ordinationem venerabilis Magistri Humberti de Romanis* (Rom 1927). Sehr lesenswerte Studie über die Entstehung der dominikan. Liturgie. Unter *eccles. officium*

versteht der Verf. die Lit. der Messe und des *officium chori*. 4 Stufen der Entwicklung von bunter Mannigfaltigkeit zu völliger Gleichheit, 1216—1256. I. Vor Humbert de Romanis. Vor der Aussendung der ersten 16 Genossen des hl. Dominicus zweifellos einheitliche Liturgie an der ersten Kirche des Ordens, S. Romanus in Toulouse. Nach der Sendung an verschiedene Orte (Rom, Paris, Madrid) Beginn der Verschiedenheiten, entsprechend der Mannigfaltigkeit der Lit. im Abendland des 13. Jh. Die Verschiedenheit wuchs, je mehr der Orden sich ausbreitete (1221 schon 60 Konvente in 8 Provinzen). Hier setzt die folgende Entwicklung ein. Ziel: völlige liturg. Gleichheit im ganzen Orden. Der älteste Versuch dieser Art wahrscheinlich nicht mehr vorhanden. Das von der Überlieferung als Brevier des hl. Dominicus bezeichnete, jetzt im röm. Konvent von S. Dominicus und Sixtus aufbewahrte Buch ist nicht diese erste Reformarbeit, sondern diente dem hl. Dom. zum privaten Gebrauch, wobei er die bessernden Notizen eintrug, die heute noch darin zu sehen sind. Die erste Reform kam zum Abschluß unter dem ersten Nachfolger des Hl., Jordan v. Sachsen. Bestätigt vom Generalkapitel sicher vor 1233. Sie befriedigte nirgends. Auf dem Gen.-Kap. von Köln 1244 neue Besprechungen; die neue Reform 4 Brüdern, je aus Deutschland, England, Frankreich und Lombardei übertragen. Ihre Arbeit bestätigt 1248. Auch sie nicht ganz geglückt. 1250 sollen die Brüder zu neuer Verbesserung in Metz zusammenkommen. Im folg. Jahr legen sie diese vor. Das GK. schreibt sie *ad experimentum* vor. Der Erfolg: man hört nichts mehr von ihr. Den Abschluß bringt vielmehr Humbert de Romanis, zum General gewählt 1253. Das Wahlkapitel trägt ihm die Sorge für die liturg. Reform auf. Seine Arbeit vom Orden endgültig bestätigt 1256; also genau nach 40 Jahren war das Ziel erreicht. Das Musterexemplar, aus dem die übrigen abgeschrieben werden sollten, wurde im Konvent von St. Jakob zu Paris ausgelegt. Das Reformwerk umschloß 14 Bücher: *ordinarium*, *antiphonarium*, *lectionarium*, *psalterium*, *collectarium*, *martyrologium*, *libellum processionale*, *graduale*, *missale maioris altaris*, *evangelistarium eiusdem*, *epistolarium eiusdem*, *missale pro minoribus altaribus*, *pulpitorium et breviarium portatile*. Aber erst nach einer Erprobung von 11 Jahren ward die päpstliche Bestätigung nachgesucht, die Clemens IV. 1267 erteilte. Seitdem ist die dominik. Liturgie im Wesentlichen unverändert geblieben. — II. Eingehende Beschreibung und Untersuchung des sog. „Breviarium MSS s. XIII“. Ergebnis: es ist nicht geschrieben vor 1240, aber vor der Reform Humberts, ist also nicht sein Archetypus. — III. Ist Humbert der „Schöpfer“ der dominik. Liturgie? Ebner, Batiffol u. a. haben ihn zu uneingeschränkt so genannt. Er hat den Dom.-Ritus nicht neu geschaffen, er hat die Arbeiten seiner Vorgänger im Reformwerk benutzt, verbessert und die ganze Lit. vollkommener geordnet. Seine Mitarbeiter dabei sind unbekannt. Sein Archetypus ist auf sehr verschlungenen Pfaden auf unsere Zeit gekommen; ruht heute im Generalarchiv des Ordens in Rom. — IV. Beschreibung des Archetypus Humberts. — V. und VI. Beschreibung der in ihm gegebenen Ordnung der Liturgie. — VII. Welches sind die Quellen der dominik. Liturgie? Die Ansichten von C. Bona, Dom. Soto OP, L. Cassito OP, Guéranger OSB, Ebner, Batiffol, Bäumer, verschiedener neuer Forscher OP, werden dahin berichtigt und ergänzt: die Liturgie der Dominikaner ist im Wesentlichen römisch, mit den gallikan. Bestandteilen, die diese im 13. Jh. in Frankreich an sich trug. Jedoch läßt sich keine bestimmte Diözese Frankreichs angeben, aus der die gallikan. Formen übernommen wären. Der Ritus von Paris herrscht jedoch vor. Auch stammt Einzelnes aus dem Prämonstratenser und monastischen Brauch. Außerdem auch noch der eine oder andere ebenfalls nicht gallikanische Bestandteil.

M. R. [274]

V. Ripollés, *La liturgia de Setmana Santa en la catedral de Valencia al segle XV*. (Vida Cristiana 16 [1929] 207—213; 232—237) beschreibt die Zeremonien der Karwoche (vgl. Jb. 6 Nr. 322) am Karfreitag, Karsamstag und Ostersonntag. Von den Karfreitagszeremonien ist die Adoration des Kreuzes besonders eingehend

behandelt. Interessant ist am Samstag die *Oratio* zur Segnung des Weihrauchs. Man las dabei nur eine Prophetie. Interessant ist auch der Satz, der dem Exultet angefügt wurde: *O vere beata et mirabilis apis . . . Sic sancta concepit virgo Maria; virgo peperit et virgo permansit.* J. V. [275]

Th. Klauser — R. S. Bour, *Un document du IX^e siècle. Notes sur l'ancienne liturgie de Metz et sur les églises antérieures à l'an mil.* (Extr. de l'Annuaire de la Société d'Histoire et d'Archéologie de la Lorraine. Metz 1929). Kl. fand in Par. Bibl. Nat. Nr. 268 fol. 153^r eine Liste von Stationsgottesdiensten in der Bischofsstadt Metz, geschrieben am Ende des 9. Jh., die von großer liturgiegeschichtlicher Wichtigkeit für das östliche Gallien ist. S. 3f. wird diese Liste diplomatisch getreu herausgegeben, S. 4 ff. ihre Bedeutung eingehend besprochen. Die Existenz regelmäßiger und organisierter Stationsgottesdienste in der Kirche von Metz darf nicht überraschen; jedoch haben wir mit der Liste zum ersten Male ein vollständiges, unversehrtes Verzeichnis der Stationsgottesdienste in der Fastenzeit. Sie gehen in ihren Ursprüngen — unter röm. Einfluß — wohl schon viel weiter zurück — Kl. 7f. denkt an Zeugnisse bei Arnold v. Metz und Gregor v. Tours — und haben ihren anfänglich mehr partikularistischen Charakter namentlich durch die Tätigkeit eines Chrodegang allmählich mehr und mehr dem Usus der röm. Kirche angeglichen. Die von Kl. gefundene Liste stellt bereits eine spätere Redaktion dar: „ . . . on pourrait peut-être supposer que la rédaction de notre évangélaire (sc. in dem die Liste eingefügt ist) coïncidait avec une répartition nouvelle des fêtes ou stations liturgiques quadragesimales aux différentes églises de Metz.“ Die Stationsgottesdienste der Fastenzeit hätten also eine Neuordnung erfahren, für den Rest des Kirchenjahres blieb die Ordnung die alte. S. 9 ff. bespricht Kl. einige Einzelheiten, wobei besonders auch Anklänge an die röm. Liturgie festgestellt werden; auch ein solcher an das gallikan. Gelasianum (S. 11). Zum Schluß seiner Untersuchungen (S. 12/4) beschäftigt sich Kl. noch mit der topographischen Ordnung der Stationsgottesdienste zu Metz und vergleicht die neue Fastenliste mit einer Liste der *Rogationen* zu Metz aus dem 11. Jh., erhalten in 2 Hss. der Metzger Stadtbibl. Nr. 329 u. Nr. 82, die erstere ein Prozessionale oder Lektionar, die zweite das Ceremoniale der Kathedrale von 1105. Eine genaue Gegenüberstellung der Listen (S. 13) zeigt die Entwicklung innerhalb der 2 dazwischenliegenden Jahrhunderte. Gewisse Verschiedenheiten sind aber auch durch den verschiedenen Charakter von Fastengottesdiensten und Rogationen bedingt. Die Ausführungen Kl.s zeichnen sich durchweg durch die zwingende Klarheit ihrer Schlüsse aus. — Im 2. weitaus größeren Teil (S. 14—143) der Arbeit handelt Bour über die Kirchen in Metz, soweit sie älter sind als das Jahr 1000. Auch hier wird mehr als einmal Gelegenheit genommen, auf das Liturgische und Liturgiegeschichtliche hinzuweisen; die Ausführungen sind aber auch im allgemeinen wichtig wegen der Heiligenverehrung, die durch die Patrozinien sich ausdrückt und teilweise durch die den Heiligen geweihten Kirchen in ihren Anfängen und ihrer Höhe zeitlich fixiert wird; von besonderem Interesse mögen hier sein: St. Amandus, St. Arnold, St. Avitus, St. Benignus, St. Aper, St. Eucharius, St. Ferriolus, St. Glossindis, St. Livarius, St. Hilarius, St. Theobald, St. Medard, St. Polyeuktus, St. Sigolina, St. Simplicius, St. Symphorianus, St. Victor, St. Vincentius; namentlich wichtig erscheint auch das Patrozinium St. Salvator (140—143), bes. wenn man es einmal in den großen Zusammenhang der Salvator-Kirchen im fränkischen Reich überhaupt einstellt. (Vgl. z. B. P. J. Fraundorfer, *Ehemalige Dotations- und Eigenkirchen des Hochstifts Würzburg* [Sonderh. z. „Deutsche Gaue“ Nr. 120] 34.) Die Metzger Salvator-Kirche geht nach S. 141 gleichfalls in die Karolingerzeit zurück (auf Bisch. Wala, gest. 882), der Würzburger Dom ins 8. Jh. [276]

E. Gebele, *Einige Ergänzungen zu J. A. Hoeyncks Gesch. d. kirchl. Liturgie des Bist. Augsburg* (Liter. Beilage der Augsb. Postzeitung 1929, Nr. 27 S. 106 f.) führt 4 bei H. fehlende Drucke aus der Offizin des Erhard Ratdolt (1478—1522)

an, enthaltend 1. Totenvigilien, 2. den Ordo einer Bußprozession, 3. das *Diurnale Augustanum* von 1494, 4. das *Antiphonarium Augustense* von 1495. Th. M. [277]

H. Neubauer, *Eine Kaufbeurer Mesnerordnung von 1520* (Glocken von St. Martin. Bl. f. d. Kath. Kirchengemeinde Kaufbeuren 4 [1929] Nr. 4, 5, 7, 9, 10, 12.) Diese aus einer Hs. des kath. Pfarrarchivs hg. (Abschrift einer) Küsterordnung wirft auch manches interessante Licht auf die Gottesdienste und ihre *consuetudines* in der alten Reichsstadt. [278]

IV. Die Stellung der Autoren und anderer Persönlichkeiten zur Liturgie.

R. Bauerreiß OSB, *Die geschichtlichen Einträge im Andechser Missale (clm 3005)*. (Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Ben.-Ord. u. s. Zw. N. F. 16 [1929] 433—447.) In der Untersuchung der Jb. 8 Nr. 282 angezeigten Edition der Einträge kommt B. bei zahlreichen Nummern dieser Einträge auf die Verfasserschaft eines gewissen Albertus Teuto, Kanonikers in Diessen, den er mit einem Schlag als fruchtbaren historischen und theologischen Schriftsteller des 14. Jh. zu erweisen sucht, indem er ihm (S. 443 f.) eine ganze Reihe von bisher anonym gegangenen Schriften zuteilt. Die Parallelen, auf Grund derer B. zu diesem Ergebnis kommt, sind zum Teil auffallende. [279]

Ad. Hofmeister, *Das Leben des Bischofs Otto von Bamberg von einem Prüfeningener Mönch*. Übers. u. eingel. (Geschichtsschr. d. D. Vorz. Bd. 96, Lpz. 1928). Der Übersetzer versäumt es nicht, bei Gelegenheit der Erwähnung von liturg. Gesängen und Reminiscenzen auf deren Herkunft aufmerksam zu machen, auch dort, wo es sich um die liturg. Verwendung biblischer Worte handelt. So S. 53, wo die Kanoniker der Gnesener Kirche dem Bischof Otto entgegenziehen und „glückwünschend und jubelnd zum Empfang des Weisen passend“ das Resp. Sap. 10, 10 (Resp. VIII. d. Comm. Conf. pont. im Brev. Ben.) singen; oder S. 55 der Gesang aus dem Triumphgesang in der Osternacht (*cum rex gloriae Christus infernum debellaturus intraret*), noch heute allgemein im Ermland bei der Osterprozession gesungen. H. verweist auf eine zahlreiche Literatur zu dieser Stelle (auch Parallelen aus deutschen Kirchenliedern). — Interessant ist S. 61 die Erzählung des Biographen: „Bei einer Gelegenheit nahm er darum (d. h. wegen der Treulosigkeit der Stettiner) heimlich aus seinem Behältnis, in dem seine liturgischen Bücher und Gewänder aufbewahrt wurden, einige der priesterlichen Gewänder und machte sich eilends ohne Begleitung auf den Weg, der zum Meere führt.“ [279 a]

Abtei St. Hildegard-Eibingen, *Die hl. Hildegard als Äbtissin im Rahmen des 12. Jh.* (Ben. Monatsschr. 11 [1929] 435—450). Über die Stellung H.s zur Liturgie vor allem S. 448 aus einem Brief an die Äbtissin Taxwindis von Andernach. [280]

Abtei St. Hildegard-Eibingen, *Die klösterlichen Stiftungen der hl. Hildegard im Lauf der Jahrhunderte* (ebda 451—473). Spricht an mehreren Stellen von dem regen liturg. Eifer der Nonnen zu Rupertsberg und Eibingen, in letzterem Fall besonders auch noch im 18. Jh. [281]

Letters of Osbert of Clare, Prior of Westminster, edited by E. W. Williamson (London 1929). Unter diesen Briefen des Osbert von Clare, der um 1158 starb, werden 3 besonders die Aufmerksamkeit des Liturgikers auf sich ziehen: Der 7., der 12. und der 13. Der 7. (S. 65—68), 1128 oder 1129 geschrieben, ist an Anselm gerichtet, Prior von Bury, den Neffen des großen hl. Anselm. Er ist von außerordentlicher Wichtigkeit für die Geschichte des Festes der Unbefleckten Empfängnis in England. Osbert und Anselm brennen darauf, dieses Fest, das in mehreren Abteien, besonders in Reading unter Abt Hugues, einem Zeitgenossen, schon gefeiert wurde, in allen Kirchen eingeführt zu sehen. Zwei Bischöfe, Roger de Sarum und Bernhard von St. Davids, sind unter den Gegnern; aber Gilbert, Bischof von London, ist zustimmend gesinnt. Osbert, der Verfasser verschiedener Aufsätze so-

wohl über Mariä Empfängnis als auch über die hl. Anna, richtete den 12. Brief an Simon, Bischof von Worcester (1125—1150). Dieser Brief, der in der Sammlung von Anstruther fehlt, den aber A. Wilmart 1926 in den *Annales de Bretagne* (Bd. 37 S. 13—14, vgl. Jb. 7 Nr. 356) veröffentlicht hat, bezeugt für diese Epoche die Existenz eines hohen Festes der hl. Anna in Worcester, und diese selbe Kirche beging gleicher Weise das Fest der Unbefleckten Empfängnis, wie man aus dem 13. Brief (S. 79—80) ersieht, der an Warin, den Dechanten des Ortes, gerichtet ist.

L. G. [282]

W. Lampen, OFM, *B. Joannes Scotus et sancta sedes* (Florenz 1929). S. 16 wird erwähnt das von Bernardino de Busti zusammengestellte Off. de Immac. Conc., in dem D. Sc. genannt wird *doctor eximius* und *d. subtilis*, S. 22 Laurentius Ganganelli und das Fest der Immac. [283]

W. Lampen OFM, *F. Gulielmi de Melisone OFM Opusculum super Missam* (Eph. lit. 43 [N. F. 3] [1929] 329—344). Aus dem Cod. Assis. Municip. n. 494 (s. XIII) wird ein auf fol. 139^r—149^r stehendes Werkchen des Pariser Magisters Wilhelm von Mideltoun herausgegeben. Er war vielleicht der Schüler des Alexander von Hales, † 1260. Seine Vorbilder in der Meßerklärung sind Johannes Beleth, Innozenz III., das Decret. Grat., Isidor und Hrabanus Maurus. [284]

E. Nagel, *Marie de France als dichterische Persönlichkeit* (Rom. Forsch. 44 [1930] 1—102). S. 49 ff. behandeln „Kloster und klösterliches Leben in Mariens Lais“. Die hier ausgehobenen Stellen sind jedoch m. E. so allgemeiner Natur und haben einen Inhalt, den jeder Laie im MA wissen konnte, daß man auf Grund dieser Argumente niemals die Dichterin mit einer Äbtissin von Shaftesbury identifizieren kann. [285]

V. Liturgische Heiligenverehrung.

Th. Zwölfer, *Sankt Peter, Apostelfürst und Himmelspförtner. Seine Verehrung bei den Angelsachsen und Franken* (Stuttgart 1929). Die sehr ins Einzelne gehende, leider manchmal etwas unübersichtliche Abhandlung möchte dartun, daß die wachsende religiöse Bedeutung des Papsttums im 7./8. Jh. eine Folge sei der zunehmenden Verehrung des hl. Petrus. Bei den Angelsachsen stellt die Liebe zu dem Apostel eine feste Verbindung zwischen der Mutterkirche in Rom und der engl. Tochterkirche her (Überwindung des irischen Heiligen Columba von Hi, Synode von Streaneshalch, Wallfahrten der Könige nach Rom). Im Frankenreiche erscheint Petrus schon in den Klöstern des 7. Jh., auch denen, die irischen Mönchen ihre Entstehung verdanken. Seit Pippin d. M. gehört der Apostel zu den traditionellen Heiligen des Karolingerhauses. Eine Annäherung des Papsttums an das Frankenreich, insbesondere an das Herrscherhaus ist dadurch vorbereitet. In den Verträgen des Jahres 754 sind Papst Stephan und die Franken ein ewiges Bündnis eingegangen. Die Eidesformeln, die damals unter Anrufung St. Peters gesprochen wurden, sind internationales, sakrales Erbgut. Sie bedeuten nach der Auffassung der Zeit ein Treugelöbnis Pippins an St. Peter. Der Schutzpatron gilt als himmlischer Gefolgsherr. Die Grundtendenz des Buches, der Vorrang des Religiösen vor dem Politischen und allem andern, scheint uns in dieser Verallgemeinerung wie bei Z. freilich nicht haltbar. Petrus kann doch auch der Heilige geworden sein, weil er Roms erster Bischof gewesen ist; nicht bloß ist, wie bei Z., Rom mächtig geworden, weil Petrus verehrt wurde. Zu weit geht sicher auch eine Annahme wie die, daß Pippins italienische Intervention nur aus Liebe zum hl. Petrus, nur aus dieser religiösen Devotion entsprungen sei. Die Ausdrücke „Liebe zum hl. Petrus“, „Gefolgsmann des hl. Petrus“ usw. bedeuten nichts Primäres, sondern in den meisten Fällen etwas Abgeleitetes, eine Allegorie. Damit ist nicht geleugnet, daß bei einzelnen Persönlichkeiten, wie etwa den angelsächsischen Königen, der Himmelspförtner, der den Einlaß in die ewige Seligkeit geben oder verweigern kann,

eine besondere religiöse Verehrung genoß, die Herrscher und Volk näher mit Rom verbinden konnte. — Wenn das Buch auch speziell nichts Liturgisches bringt, so ist es doch sehr wichtig und stoffhaltig für die Frage der Germanisierung des Christentums und die Frage der Auseinandersetzung zwischen Liturgie und Germanentum; diese darf an Z. keinesfalls vorübergehen. Gerade das bayrische Petruslied, mit dem Z. schließt, um auch die Vorliebe des Volks (?) zu betonen, zeugt von dieser Auseinandersetzung. — S. 110: Ob Korbinian ein Ire war, ist nicht erwiesen. [286]

W. Hug OSB, *Quellengeschichtliche Studie zur Petrus- und Pauluslegende der Legenda aurea* (Hist. Jahrb. d. Görr. 49 [1929] 604—624). Bei dieser quellenkritischen, eingehenden Untersuchung, als deren „literarisch wertvolles Ergebnis“ der Verf. feststellt eine sichere Abhängigkeitsbeziehung zwischen Jacobus de Voragine und Bartholomeus Trid. und eine sehr wahrscheinliche Abhängigkeit zu der *Abbreviatio in gestis et miraculis* der Hs. 1731 der Bibl. Mazarine, kommen auch liturg. Stellen zu Wort, z. B. S. 623 A. 93, 621 Anm. 83, Belehths *Rationale divinarum officiorum*, das *Mitræ* des Sicardus von Cremona u. a. [287]

H. Rheinfelder, *A proposito di casto Giuseppe* (Arch. Rom. 13 [1929] 383—86) greift in eine Kontroverse zwischen B. Migliorini, *Dal nome proprio al nome commune* (1927), Leo Spitzer (Lit. f. germ. u. röm. Philol. 1928, 362) und Th. Kalepky (ebd. 478) ein über die Herkunft des Begriffs „Der keusche Joseph“ und entscheidet sich (gegen Sp., der ganz falsch die Imm. Conc. hereinbringt) dafür, daß ursprünglich wohl mit diesem Ausdruck immer der ägypt. Joseph gemeint war, später das Symbol der Keuschheit mehr und mehr dem Bräutigam der hl. Maria übertragen wurde; er kommt dabei auf die wachsende Verehrung, aber auch Popularisierung und Profanierung zu sprechen (1. Kirche z. B. 1129). Hinweis auf Künstle u. a.? [288]

A. Bauer, *Zur Geschichte der Verehrung des hl. Sigismund im Dom zu Freising* (Frigisinga 6 [1929] 438/40). Ergänzung zu den Ausführungen von St. Randlering Jb. 4 Nr. 396. [289]

A. Malin, *Ein mittelalterliches Gedicht auf die hl. Birgitta* (Commentationes philologica in honorem Professoris emeriti J. A. Heikel [Helsingforsiae 1926] 106—108). Die Arbeit lenkt die Aufmerksamkeit auf ein Offizium der hl. Brigitta von Schweden, das enthalten ist in dem Ms theol. lat. fol. 732 (Fillips 1140) der Preuß. Staatsbibl. in Berlin (fol. 265—278^v). Dieses Offizium war schon veröffentlicht, nicht aber das Schlußgebet in leoninischen Hexametern (ff. 277^v—278^v), das mit folgendem Vers beginnt: *Brigitta regalis et amica Dei specialis*. L. G. [290]

G. Buttelli, *La leggenda di Santa Columba* (La Bibliofilia 31 [1929] 126—134). Bei Sens im Departement Yonne blühte ehemals eine Benediktinerabtei, der hl. Columba geweiht, die nach der Legende unter Aurelian am 31. XII. 271 den Martertod erlitt. Der lat. Text der Legende aus dem Cod. Stroziano IV der Bibl. Laurentiana in Florenz ist gedruckt in *Analecta Bollandiana* I (1886) 30 ff. B. veröffentlicht eine ital. Übers. der Legende aus Cod. Gaddiano 34 der Laurentiana (14. Jh.), dieser enthält außer der Legende des hl. Gallicanus 23 Legenden von hl. Frauen und Jungfrauen. H. H. [291]

J. Neubner, *Die heiligen Handwerker in der Darstellung der Acta Sanctorum* (Münst. Beitr. z. Theol. H. 4. Münster 1929). Eine staunenswerte Fülle von Material ist in diesem Bande konzentriert, und mit größtem Interesse folgt man den Ausführungen des Verf. über die verschiedenen Handwerker-Heiligen in den verschiedenen Zeiten der Kirchengeschichte; man kann auch die Gründe, die für die größere oder geringere Verehrung solcher Heiligen, die für die Entwicklung und Umgestaltung ihrer Legenden, die für die Glaubwürdigkeit und Echtheit ihrer Viten, die für den Ursprung, Sinn und Zweck ihres handwerklichen Schaffens gefunden und angeführt werden, durchaus billigen; die Verehrungsgeschichte dieser Heiligen wird durch dieses wertvolle Buch geradezu zu einer Sozial- und Wirt-

schaftsgeschichte der christl. Jahrhunderte (nach Theorie und Praxis), aber auch zu einer Geschichte der kirchlichen Auffassung von der christl. Caritas ebenso wie zu einer solchen der individuellen Askese. Nach dem 1. Teil, den „Grundlegenden Fragen“ (über die Begriffe von „heilig“ [Unterschied von liturgisch-latreutischem Sinn und antikem Sinn S. 5], „Handwerk“, über Quellen [Martyrologien, Menologien, Akten und Viten und ihre verschiedenen Abteilungen], ihre Glaubwürdigkeit [bei der N. oft sehr weithin optimistisch ist] und die Literatur, über die Zahl der Handwerkerheiligen und die Differenzierung dieser Zahl durch verschiedene Umstände der Kultur- und Wirtschaftsgeschichte, über biblisch-soziale Ethik und Handarbeit [S. 51 ff.]), geht N. in chronologischer Reihenfolge vor: das christl. Altertum, das MA und (im „Ausblick“) auch einiges aus der Neuzeit. Es ist für die Methode gut, daß jeweils die Ordenshandwerker von den weltlichen, die freiwilligen Handarbeiter von den berufsmäßigen geschieden werden. Wir brauchen von unserm Standpunkt aus auf die Einzelfragen, die hier so vielfach anregend auftauchen, nicht einzugehen; daß der Verf. auch auf die Erwähnung der betr. Heiligen in der Liturgie zu sprechen kommt, ist bei seiner Akribie fast selbstverständlich. Z. B. S. 100 Anm. 101 der hl. Johannes von Damaskus im Brevier, S. 212 Anm. 13 der hl. Franz Borgia im Brevier. Von besonderer Bedeutung ist aber für uns in dem Abschnitt *Fortleben der Handwerksheiligen* der § 6 (S. 242 ff.): ihr Fortleben in liturg. Gedächtnisfeier. Mit Recht sagt Verf.: „Der private Charakter des Heiligengedächtnisses liegt auch dann noch vor, wenn sich eine gemeinsame volkstümliche Verehrung von bestimmten Lieblingsheiligen auf gewohnheitsmäßig eingehaltenen Bahnen bewegt und in gemeinschaftlichen Andachten äußerlich in die Erscheinung tritt. Hierunter fallen die verschiedenen Formen der Patronatsverehrung in den gewerblichen Zünften. In solchen religiösen Volksandachten besteht noch keineswegs das liturgische Fortleben der Heiligen. Wenn auch jede Verehrung eines Heiligen zum mindesten eine von der kirchlichen Autorität ausdrücklich oder stillschweigend gebilligte, nicht untersagte Ehrung sein muß, so braucht sie deshalb noch nicht eine liturgische Verehrung zu sein, die für eine öffentliche Feier ausdrücklich geboten wäre. Daher ist das Gedächtnis, das den meisten Handwerksheiligen auf Grund der herkömmlichen Volksandacht gewidmet ist, von dem liturgischen Kulte eines Heiligen wohl zu unterscheiden. Die gesamte Patronatsverehrung der Zünfte hat zunächst nur diesen privaten Andachtscharakter. Auch darin darf man noch keine liturgische Verehrung erblicken, wenn sich gelegentlich Selige des Handwerks in älteren Erbauungsbüchern mit Gebeten zu privater und gemeinschaftlicher Vereinsandacht für gewerbliche Bruderschaften erhalten haben.“ S. 243: „Die autoritative Anerkennung ist die wesentliche Grundlage für die liturgische Verehrung . . . Demnach besteht das liturgische Fortleben eines Handwerksheiligen in seiner jährlich am gleichen Tage wiederholten kultischen Verehrung in Messe und Offizium oder durch eine dieser beiden liturgischen Grundformen.“ Genannt werden dann das Martyrol. Rom., das Miss. und Brev. Rom. und die Proprien der einzelnen Diözesen und Orden. Von Heiligen kommen hierbei in Betracht der hl. Joseph, das Fest der „hl. Fischer vom See Genesareth“ (Apostel) — wobei es freilich unverständlich ist, wenn es heißt (S. 245): „An das ma. Josephsfest reihten sich allmählich an die Feste usw.“ — Kosmas und Damian, die Vier Gekrönten (vgl. S. 75 A. 33), dazu Crispus und Crispinianus, Paulus von Theben (der Korbflechter), Patricius, Hieronymus Aemiliani, Franz Borgia, in den Diözesanproprien z. B. Bernward und Godehard von Hildesheim, oder der hl. Eligius von Noyon u. a., bei den Dominikanern z. B. der Glasmaler Jakob Griesinger von Ulm. — Einige Corrigenda und sonstige Bemerkungen: S. 58 Z. 6 v. o.: Ernst v. Dobschütz; S. 67 Anm. 16: *Ἦνοιγε δὲ καὶ* . . . S. 79 A. 44: *τὴν εἰς Χρ. ὁμολογίαν*; S. 83 A. 55: *Ἰατρός μὲν* . . . *ὁ ἅγιος*; S. 98 A. 86 *τὸ σῶμα*; A. 88 *ἐν ᾧ*; S. 99 A. 97 *τὰς καλουμένας ὀπίδας*; S. 160 A. 115: Helmarshausen; S. 165 scheint A. 127 mit A. 126 verwechselt; S. 175 A. 153 (Z. 4 v. u.) Joh. Janssen; S. 243 A. 81 Eisenhofer,

Kath. Lit.² (1926) — S. 44 heißt es: Die Empfindung, als haben nur die Mönche oder Bischöfe ein privilegiertes Anrecht auf Heiligkeit und Seligkeit, war nur ein Ausdruck rein volkstümlichen (?), kindlichen Fühlens und Denkens, keineswegs eine autoritative Anschauung der Kirche.“ Autoritativ ist sicher nichts bestimmt, jedoch ist kein Zweifel, daß die Autorität der Hierarchie wesentlich dazu beigetragen hat, die Heiligkeit der Mönche und Bischöfe zu betonen. — Zu S. 91 A. 74 (außer Mertel) auch A. Priebnig, *Die biograph. Formen der griech. Heiligenlegenden in ihrer geschichtl. Entwicklung* (Münnerstadt 1924 [Diss.]). Zu S. 117 (Handmühle!) vgl. das alte lesbische Volkslied der mähledrehenden Mägte:

Ἄλει μύλα ἄλει
Καὶ γὰρ Πίττακος ἄλει μεγάλας
Μυτιλάνας βασιλείων . . .

(Hiller-Crusius, *Anthol. lyr.* S. 325). — S. 119 A. 15 Vers über Marius von Aventikum: *Ecclesiae ornatus vasis fabricando sacratis*; zu letzterer Form vgl. u. Nr. 294; hier kann *sacr.* nur Adj. sein. — S. 140: Warum ist zu der irisch-angelsächsischen Halbunziale kein paläogr. Werk zitiert? (Bretholz, Lehmann?) S. 152 Anm. 100: Der Text aus MG. Ss. XV, 1, 213 scheint auch nach Wattenbachs Verbesserung noch nicht in Ordnung z. B. *insuper insedentem*; S. 198: Zu Griesinger auch ADB.; Todesjahr 1491, 1407 ist Geburtsjahr! [292]

R. Haupt, *Zur Patrozinienforschung II. Ein Nachtrag*. (Schr. d. Ver. f. Schleswig-Holst. Kirchengesch. 8 [1929] 629—34). Diese Forts. der Jb. 7 Nr. 351 angezeigten Studien bietet eine Ausbeute der neueren Literatur für die Patrozinien von Schleswig-Holstein. Bes. interessant S. 631: St. Kümmernis (*Sunte Hulpe*) vgl. Schnürer III (o. Nr. 238) S. 258 und J. Noderer, *Zur Verehrung der hl. Kümmernis in Neufahrn* (16. Sammelbl. d. Hist. Ver. Freising [1929] 79 ff.). [293]

VI. Liturgische Dichtung.

O. Hellinghaus, *Lateinische Hymnen des christlichen Altertums und Mittelalters zum Schulgebrauch mit Einleitung und Erläuterungen* hg. (Aschend. Samml. lat. u. griech. Klass. Münster 1927. 2. Aufl.). H. trifft eine sehr gute Auswahl (wenn auch die älteren Sequenzen trotz ihrer „Prosa“sprache hätten berücksichtigt werden dürfen!). Er gibt mit Recht den ursprünglichen Text und nicht den humanistisch purgierten, wie er zur Renaissancezeit in die Liturgie aufgenommen wurde. Die Einl. orientiert gut, die Erläuterungen, die oft sehr weit gehen, enthalten schönes und brauchbares Material. Sie bieten Anlaß zu einigen Bemerkungen. Zu S. 81 *erronum chorus* vgl. Jb. 7 S. 399; S. 20 *sanguis sacratus* (dazu S. 34 Z. 19 *sacratos ponere gressus*): zur nichtpartizipialen Verwendung von *sacratus* vgl. zuletzt B. Bl. f. d. Gymn. 63 (1927) S. 382 f.; ich gebe bei dieser Gelegenheit noch als Material: *Lib. Pont.*, Vit. Steph. II. (nach J. Haller, *Die Quellen zur Geschichte der Entstehung des Kirchenstaats* [1907] S. 20) *in salvatoris nostri J. Chr. sacratissima solemnitate*; Alcuin, *carm.* 88 I v. 11 (Hauck I, 237 A. 1) *fecit quoque vasa sacrata* (vgl. o. Nr. 292); *sacratissima* von der hl. Anna bei Wilmart, Eph. lit. 1928 (s. XI.); *sacratissima crux* bei L. Mohler, Röm. Qu.-Schr. 35 (1927) 339; Miss. Comm. virg. III Postc: *sacratae plebis oblatio*. Vgl. auch P. E. Schramm (o. Nr. 233) I S. 47 A. 4: das Haupt Karls d. Kahlen ist *sacratissimum* (Mon. Germ. Epp. VII S. 31). — S. 82 *Aurora cursus provehat* = „beschleunigen?“ S. 22 (85) *nullus sua pignora plangat* = „seine Liebe?“ (vgl. S. 25 Z. 38): *ut alti repetat vestigia sensus* statt *vestigia* lies *collegia*; S. 24 (86) *adusque* = *usque* ad auch prosaisch; S. 26 (Nr. 9 Z. 4) bzw. 88: *mundi parans originem* = „die Erschaffung der Welt beginnt“ ist unrichtig und unpoetisch. — S. 31 (91) *quem terra pontus aethera*; das letzte Wort ist nicht spätlat. Plural, sondern wird nur fälschlich als solcher gefaßt, vgl. *Thes. l. Lat.* I 1149, R. Kühner, *Lat. Gr.* 1² 380: es ist eigentlich Acc. Sing., kann aber auch zu fem. geworden sein. Vgl. A. Mayer, *Quellen*

zum *Fabularius des Konrad von Mure* S. 43; Jb. 1 S. 178 A. 4. — S. 45 *virgo mater filia* vgl. Jb. 7 S. 60 ff. — S. 46 Nr. 31, 7 *haec persona* (= Maria) *nobis dona contulit caelestia* vgl. Jb. 8 Nr. 369. [294]

A. Ledru, *Théodulphe, évêque d'Orléans et l'hymne Gloria laus* (Province du Maine, 2^e sér. 6 [1926] 60—72). Der Hymnus wäre nach L. von dem Bischof von Orléans verfaßt worden, als er auf Befehl Ludwigs des Frommen interniert war, und zwar nicht in Angers, sondern in der Abtei Sankt Vinzenz in Le Mans. Der 2. Teil des Liedes (Vs. 37—78) wäre eine spätere Einschlebung. L. gibt den Text des 1. Teils nach der lat. Hs. 8319 in der Pariser Nationalbibl. Er scheint die Ausgabe von Dümmmler (*M. G. Poet. lat.* I 558—559) nicht zu kennen. L. G. [295]

D. Tardi, *Fortunat. Étude sur un dernier représentant de la poésie latine dans la Gaule mérovingienne* (Paris 1927). I. *Les influences*. II. *Les sources d'inspiration*. III. *Les procédés d'expression*. Th. Kl. [296]

R. Vaux, *Jesu dulcis memoria* (Quarterly Rev. 1929, n. 215 p. 120—125). Kritik der Meinungen, die seit Mabillon über den Verf. des H. geäußert wurden; sie wandeln alle nur, z. T. recht ungenau, das ab, was Mabillon geschrieben: „nec quidquam certius habemus de jubilo rhythmico de nomine Jesu, iam pridem Bernardo adscripto: qui in quodam codice Vallis-Cernaei Ord. Cisterc. inscribitur Meditatio cuiusdam sanctae Virginis de amore Christi“ (S. Bern. Op. ed. 1690 II 891). Das von Mab. angegebene Ms. von Vaux-de-Cernay konnte nicht aufgefunden werden. Vaux stellt eine größere Arbeit über den fragl. Hymnus in Aussicht. M. R. [297]

A. Gaglio, *I canti liturgici del Purgatorio di Dante* (Riv. lit. 16 [1929] 268—73). Es handelt sich um den Vesperpsalm 113 in Cant. II., das *Salve regina* = Antiphon des Hermannus Contractus in Cant. III., den Hymnus *Te lucis ante terminum* in Cant. VIII., das *Tedeum* in Cant. IX., das *Ave Maria* in Cant. X. (ebenso in einigen Gesängen des *Paradiso*, natürlich ohne den heutigen 2. Teil [1]). Im Anschluß an das *Beati qui lugent* in Cant. XIV. verzeichnet Verf. eine Reihe von Stellen aus den kirchl. Tagzeiten, die das *bonum lacrymarum* (Bellarmin) zum Gegenstand haben; in Cant. XXIII: *Domine labia* (Ps. 50), in Cant. XXIX. wird Ps. 31 (*Beati quorum tecta*) zitiert, in Cant. XXX. Ps. 30 und am Ende von Cant. XXXIII. Ps. 78. [298]

P. G. dei pp., *Lo 'Stabat Mater' del Natale* (Riv. lit. 15 [1928] 362—367). F. Ozanam fand in einer Hs. der Nationalbibl. in Florenz (Nr. 7785 fol. 109 [Jh. ?]) einen nach dem *Stabat mater dolorosa* gedichteten Weihnachtshymnus inc.:

*Stabat mater speciosa
luxta foenum gaudiosa
Dum iacebat parvulus.*

Er wurde zum ersten Male in der Biographie O.s von seinem Bruder hg. Hier wird er noch einmal veröffentlicht, übersetzt und mit dem *Stabat mater* der Passion verglichen, hinter dem er freilich inhaltlich und formell weit zurücksteht. Heißt es S. 365 wirklich:

*Fac ut portem pulchrum fantem
Qui nascendo vicit mortem?*

Zwar ist der Reim nicht überall glatt durchgeführt, aber so stark ist die Divergenz doch nirgends. Kann es nicht heißen:

Fac ut pulchrum infantem portem? [299]

A. Wilmart OSB, *La tradition littéraire et textuelle de l'Adoro te devote* (Recherches de théologie ancienne et médiévale 1 [1929] 21—40; 149—176). Aus den Untersuchungen W.s geht hervor, daß das *Adoro devote* (denn das sind die beiden ersten Worte des Gebetes in dem authentischen, rekonstruierten Text, S. 159—161), ein ursprünglich bei der Elevation zu verrichtendes Gebet war, das die Erhebung der Hostie und des konsekrierten Kelches voraussetzte. Es verdankt seinen schließlichen, jedoch späten Erfolg seiner Einreihung in das römische Missale, die vom Konzil von Trient ausging. Dabei wurde es hinter die Dank-

sagungsgebete gestellt, um nach Belieben angewendet zu werden. Bis dahin war es in einem Halbdunkel geblieben. In Italien und Deutschland hat es im 15. Jh. sich kaum zu verbreiten begonnen. Die ältesten Abschriften stammen aus dem 14. Jh. Von dieser Zeit an wird das Gebet in den Hss. dem hl. Thomas von Aquin zugeschrieben, der es kurz vor seinem Tode verfaßt haben soll. Aber kein einziges zeitgenössisches Zeugnis weist es dem Doctor Angelicus zu. Wilhelm von Tocco übermittelt uns genau die Gebete, die er bei seiner letzten Kommunion sprach, um die Eucharistie zu grüßen, und sagt uns, daß Thomas bei der Elevation der Hostie gewöhnlich einen Teil des *Te Deum*, nicht das *Ad. dev.* sprach. L. G. [300]

VII. Sprache und Stilistik.

I. H. Mozley, *The Vita Adae* (Journ. of Theol. Stud. 30 [1929] 121—149). Die zuerst von W. Meyer (B. Ak. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 14) hg. u. von M. Förster (Arch. f. Rel.-Wiss. 1900) behandelte apokryphe *Vita Adae* aus dem 8./9. Jh. wird hier nach englischen Hss. neu herausgegeben. Ich möchte, ohne daß ich die Parallelen genau nachweise (die finden sich ja an mehreren Orten), nur auf die zahlreichen Anklänge an die liturg. Sprache aufmerksam machen und verzeichne folgendes: S. 128 *factum est cum expulsi essent; et surrexit Adam post octo dies et perambulavit totam terram illam et non invenit*; S. 129 *et tollar a facie Domini Dei et a conspectu angelorum eius; introducat te in paradisum; quomodo potest fieri ut manum mittam in carne mea; euntes quesierunt; lugeamus in conspectu Domini Dei qui fecit nos; et avertat Deus faciem suam a nobis*; S. 130 *surge et vade*; S. 131 *cecidit super faciem terre*; S. 132 *ponam sedem meam super sidera celi*; S. 133 *exclamavit cum fletu magno*; S. 133 *vita mea in manibus tuis est; miserere mei Domine et adiuva me*; S. 136 *ne proicias me a facie tua; figura cordis tui facta diligens scienciam; tu es Deus eternus et summus et omnis creatura tua tibi dat honorem et laudem. Tu es super omne lumen fulgens uera lux vite et incomprehensibilis, o magnitudo uirtutis Dei viventis, omnis creatura vivens tibi dat honorem et laudem spiritualem cum feceris genus humanum magna virtute*; S. 137 *felix est omnis homo qui corrigit vitam suam*; S. 141 *ego sum arcangelus Michael a Domino super corpora hominum constitutus; in novissimis diebus, in quibus convertam luctum eius in gaudium*. [301]

H. Grundmann, *Alexander von Roes De translatione imperii und Jordanus von Osnabrück De prerogativa Romani imperii* (Quellen z. Geistesgesch. d. MA u. d. Ren. hg. v. W. Goetz, 2. Bd., Lpz. 1930). Alexander v. R., ein Kanoniker des Stifts St. Maria auf dem Kapitol zu Köln, zeitweise im Gefolge des Kardinals Jakob Colonna, verfaßte 1281 eine Schrift über das Vorrecht des röm. Kaisers und arbeitete dabei den Traktat des Jordanus von Osnabrück als erstes Kapitel ein. S. 4: „A. v. R. ist der erste Vertreter jener publizistischen Literatur geworden, die von national-deutschem und konservativem Standpunkt aus gegen die Auflösung des wenigstens seiner Idee nach politisch, kirchlich und kulturell einheitlichen Gefüges des mittelalterlichen Imperiums die Stimme erhob.“ Den Anlaß zu dieser Schrift schildert er selbst (S. 11): . . . *dum ego . . . in civitate Viterbiensi sacramentum corporis et sanguinis domini nostri Jesu Christi conficerem, habui pre manibus librum michi utique ad hoc de capella Romani pontificis commendatum. Et cum ad illum locum canonis pervenissem, ubi sancta ecclesia catholica orare consuevit pro antistite et pro rege ac aliis orthodoxis, memoriam quidem inveni antistitis, ut oportuit, sed dignitatis regie memoriam non inveni. Neque hoc casu vel scriptoris negligentia factum esse arbitror, cum eundem defectum in libris religiosorum et secularium clericorum alias tam in urbe quam extra similiter invenissem.* — Die Diktion ist durchsetzt mit liturg. Anklängen; z. B. der Anfang: *Mentes hominum divinis informati virtutibus* (S. 10, 10) oder *cum verecundia et tremore* (12, 10) u. a. [302]

F. Maurer, *Studien zur mitteldeutschen Bibelübersetzung vor Luther* (German. Bibl. II, 26 [Heidelberg 1929]). Die sehr tüchtigen und eingehenden Studien bewegen sich vor allem um 2 der wichtigsten Bibelübertragungen vor Luther, das sog. Beheimische Evangelienbuch und die weitverbreitete holländisch-deutsche Evangelienharmonie, die bis jetzt nur in niederländischer Form vollständig veröffentlicht wurde und unter dem Namen *De levens van Jezus* bekannt ist. Für die Herstellung und Charakteristik des Textes ist auch die Liturgie herangezogen, besonders die Unterschiede und Übereinstimmungen in den Lesarten des *Comes* und in den Heiligenkalendern. Die Untersuchungen S. 72 ff. sind in dieser Beziehung von außerordentlicher Schärfe und Genauigkeit und liefern die klarsten Ergebnisse. [303]

VIII. Liturgie und Kunst; Kultbauten und Kultgegenstände.

Z. Obertyński, *Dwa zabytki skarbca Santo sepolcro w Barletta* (Zwei Objekte in der Schatzkammer S. sep. in B.) (Lwów 1929). Es handelt sich um die 21,5 cm hohe und 27 cm lange, in Grubenemail (champlevé) ausgearbeitete eucharistische Taube und um das übertragbare Tabernakel in der Kirche zum hl. Grabe in B. aus dem Jahre 1184. O. sucht die Symbolik der Taube an Hand ma. Liturgiker zu erklären. Schon im christl. At. treffen wir die Taube als Aufbewahrungsgefäß der Eucharistie an. Dazu war ein taubenförmiges Gefäß deshalb so wohl geeignet und sinnvoll, weil es veranschaulichte, daß die Euchar. eine Liebesgabe des hl. Geistes sei, der, wie er einstens die Menschwerdung des ewigen Wortes im Schoß der allerseeligsten Jungfrau bewirkte, so jetzt die Verwandlung der Opfergaben in den Leib und das Blut Christi bewirkt, ein Gedanke, der den griech. Vätern ganz geläufig war und in Gebetsform ausgesprochen wurde in der Epiklese der morgenländischen Liturgien. In der Zeitperiode des roman. Stiles war vielfach die hängende Taube samt dem sie umgebenden Peristerium der Tabernakel. Der Gebrauch der Taube als Pyxis war wohl nicht so weit verbreitet, als man vielfach annahm. In den ältesten röm. Sakramentarien und Ordines begegnet man der Taube kein einziges Mal. In Italien war sie nur spärlich in Gebrauch. O. steht nicht an zu behaupten, daß obige Taube, obwohl ein Werk der Goldschmiede von Limoges, aus dem hl. Lande den Weg nach Italien fand. Gr. R. [304]

R. Wilhelm-Kästner, *Das Münster in Essen* (Essen 1929). Aus diesem kostbaren Buche heben wir heraus S. 16: „... Ausdruck der inneren Struktur der christlichen Kirche überhaupt, Symbol der kirchlichen Gemeinschaft. Denn mittelalterliches Kunstschaffen erwächst nicht aus individuellem Gestaltungstrieb, sondern steht ganz und gar im Dienste der beherrschenden kirchlichen Idee. Aus dem Bann des Zweckbaus befreit die organisierte christliche Kirche des MA die Architektur und erhebt sie zur symbolhaften Gestalterin und Repräsentantin der göttlichen Heilslehre selbst.“ „Nur ganz wenige Kirchen sind erhalten, in deren Gesamtanlage sich das System mittelalterlicher kirchlicher Organisation so vollkommen widerspiegelt wie im Essener Münster.“ Man kann 3 Stilgruppen unterscheiden: frühromanisch, hochromanisch, gotisch. Das Westwerk ist ein typisches, aber besonders reich ausgebildetes Beispiel der ottonischen Baukunst; der Erbauer ist unbekannt, denn „mittelalterliches Kunstschaffen ist als Dienst an einer Idee anonym“. Gründung des Stiftes und des Münsters durch Bischof Altfrid von Hildesheim 852, erstes Gotteshaus 946 zerstört, wieder aufgebaut von Äbtissin Hadwig, Westwerk unter Äbtissin Mathilde (Enkelin Ottos d. Gr.) und Theophanu; enge stilistische Beziehungen dieses frühromanischen Bauwerks mit Sülteren und der Luciuskirche in Werden. 2. Periode im 12. Jh., Brand 1275, dann Langhaus im gotischen Hallensystem erbaut. — Die frühe Existenz eines Atriums ist bezeugt durch ein Missale aus dem 10. Jh. Weihe eines Oratoriums in der Vorhalle. Die Johanniskapelle in der jetzigen Gestalt stammt von 1471. — S. 58 ff. sonstige Kunstwerke: Evangeliar

s. VIII/IX. fränkischer Herkunft; alles andere erst mit Mathilde beginnend, hier besonders ein Vortragskreuz mit stark byzantinischen Elementen, auch bei den anderen Vortragskreuzen. Werkstätte am Essener Stift, 100 Jahre in Tätigkeit. Goldene Madonnenstatuette von einzigartiger kunsthistorischer Bedeutung. 7armiger Leuchter unter Mathilde gefertigt. [305]

A. Neuberg, *Der Dom zu Meissen als Denkmal deutsch-christlichen Geisteslebens im Wandel der Zeiten* („Der Dom zu Meissen“. Festschr. d. Hochst. Meissen [Dresden 1929] 97—134). Die Festschrift enthält mehrere beachtenswerte Aufsätze: R. Kötzschke, *Das Hochstift M. in der Landesgeschichte*; A. Schultze, *Stiftsherrn und Domkapitel zu M. einst und jetzt in rechtl. Betrachtung*; C. Gurliitt, *Der Dom als Bauwerk*; endlich der Aufsatz von N., der uns aus 2 Gründen besonders interessieren muß. Er enthält zunächst mehrere Stellen, die sich auf die Liturgie unmittelbar beziehen: etwa S. 100f. die Verehrung des hl. Donatus im alten Dom mit einem Hymnus aus der „alten aurea legenda“:

*Psallat laeta concio
recolens cum gaudio
votiva sollemnica;*

die Quellenangabe ist hierbei gänzlich ungenügend; oder S. 105: das *Kyrie* und *Gloria* von Herz. Heinrich d. Erlauchten (†1288), von Innozenz IV. für den Dom approbiert; oder S. 116 der von Kurfürst Ernst gestiftete „Ewige Chor“ (in dieser Kapelle sollte bei Tag und Nacht fortlaufend Gottesdienst gehalten werden; die Zahl der Altäre betrug damals 40 oder 56, die Zahl der Domkleriker — 100!); die genaue Tag- und Nachtordnung dieser unaufhörlichen Andachten ist uns mehrfach erhalten (gedr. 1512 im Benediktionale des Bischofs Johann von Saalhausen); S. 117 die Bestattungsfeier Albrechts des Beherzten (mit dem *Sancte deus* usw.; nach den Hist.-pol. Bl. 1860). Manche kleinere Frage bleibt freilich offen, z. B. S. 100, ob Johannes Ev. tatsächlich deswegen Patron der Kirche geworden ist, weil sein Fest am 3. Christtag (?) gefeiert wurde; S. 102, ob die Christophorus-Verehrung tatsächlich aus der Freude an der natürlichen Verbindung von Germanentum und Christentum entspringt (zu der Größe der Christophorusbilder vgl. Bächtold-Stäubli s. v.); bei der Aufforderung des Erzbischofs Adelgot von Magdeburg zum Wendenkreuzzug 1108 *Surge sponsa* wäre auch auf die Liturgie zu verweisen gewesen. — Die andere Beziehung zwischen dieser Arbeit und den liturgiewissenschaftl. Studien besteht darin, daß sich Verf. bemüht, das geschichtl. und kunstgeschichtl. Leben des Doms zu erfassen und zu durchleuchten. Es ergeben sich da manche Parallelen zu unserer Meinung. Zwar heißt es gleich am Anfang (S. 97): „Das Wesen des MA kristallisiert sich im gotischen Dom.“ Das halten wir nicht für richtig, und auch Verf. widerspricht diesem Satz, wenn er später den tiefgehenden Unterschied zwischen der romanischen und gotischen Zeit, die doch beide das „MA“ ausmachen, mit Recht hervorhebt: „Die Zeit des romanischen Menschen (!) ist die Zeit der geschlossenen Form, eine Zeit der Bindung, ja der Bändigung“ (S. 103). Aber: „War der romanische Mensch der Mensch der Gewißheit (das klingt nach H. Preuß!), so ist der gotische Mensch der Mensch der Sehnsucht. Dort die Ruhe, hier die Unruhe . . . Auf allen Lebensgebieten ist das selbständige Regen erwacht.“ „Eine gewaltige Umstimmung der Welt.“ (S. 108.) „Ein ganz modernes Mönchtum.“ „Eine mächtige Entbindung der Seele und eine Entfesselung des Individuums, das seine Rechte geltend macht.“ (S. 109.) Das sind Sätze, die wir fast wörtlich in unserm Aufsatz *Liturgie und Geist der Gotik* ausgesprochen haben (Jb. 6). „Auch das religiöse Leben wird zur Leidenschaft.“ „Die Liebe zu Gott wird erregter.“ (S. 110.) „Die leidenschaftlichen Verrenkungen der Seele.“ „Es ist nicht mehr der einfach gehorsame Glaube . . . Er will jetzt selbst erfassen und erleben.“ (S. 111.) „Die Gotik ist kein eigentlich katholischer Stil.“ (S. 111.) „Es ist eine arge Verkenntnis zu meinen, daß eine katholische Messe am besten in den gotischen Dom passe — ihr steht die Barockkirche viel mehr an.“

(S. 112.) Nicht die Basilika, nicht die romanische Kirche? Wir sehen also, wie weitgehend die Ausführungen mit unsern Ansichten übereinstimmen und wie richtig — auch von unserm Standpunkt aus — meist die geistesgeschichtlichen Strukturlinien erfaßt und gezogen sind! Man hat uns zwar verbieten wollen, aus solchen geistesgeschichtlichen Erscheinungen eine Verschiedenheit der Struktur der Zeiten abzuleiten; aber ein solcher Einwand ist nicht diskutierbar und wird durch die Entwicklung und die Notwendigkeit ihrer Erkenntnis allein schon widerlegt; das zeigt uns auch N. — In mancher Hinsicht möchten wir zwar widersprechen, etwa S. 112: „Weiträumigkeit ist gotisches Raumgefühl“ und anderswo. Auch ist es vielleicht nicht richtig, den Herzog Georg deswegen keinen rechten Katholiken nennen zu wollen, weil er rücksichtslos und rückhaltlos an den katholischen Zuständen vor der Reformation Kritik übte; auch darin lag ein Stück des echten Katholizismus, auch wenn es nichts nützte und er sogar angefeindet wurde. [306]

K. Sonnenschein †, *Regensburg, Eindrücke eines Großstadtmenschen* (in: K. Winkler, *Oberpfälzisches Heimatbuch* [1929] 825) findet treffende Worte über den liturg. Charakter der Regensburger Schottenkirche St. Jakob. [307]

Dagobert Frey, *Gotik und Renaissance als Grundlagen der modernen Weltanschauung* (Augsburg o. J. [1929]). Das Formengeschichtliche, vor allem das Technische der Formengeschichte stark betonend, kommt der Kunsthistoriker zu einer starken, unterschiedenen Trennung von Gotik und Renaissance: letztere gehört nach ihm in einem universell-historischen Sinn zu unserer Gegenwart; er wehrt sich gegen „die Auflösung jeder festeren, periodischen Begrenzung, indem der Renaissancebegriff zeitlich immer mehr zurückgeschoben wird, so daß er in der Gotik aufzugehen droht“. (Wir nehmen an, daß Jb. 8 S. 238 f. diesen letzteren Eindruck nicht erweckt, obwohl der Renaissancebeginn [in Italien!] sehr weit zurückgeschoben ist.) „Der Wandel der Vorstellungsweise“ bedingt nach F. die große Wende von der Gotik zur Renaissance; und wir müssen unumwunden und in vollem Maße zugeben, daß auch für uns aus der eingehenden und tiefbohrenden Behandlung dieses aufgestellten Themas eine reiche, schier unerschöpfliche Quelle von Erkenntnissen entsteht, aus der wir vor allem in absehbarer Zeit bei der Behandlung von „Liturgie, Renaissance und Barock“ Wesentliches gewinnen werden, auch wenn unsere Grundlage eine andere ist. Ohne Zweifel ergibt sich auch für uns der „reflektierende, theoretisierende Zug“, den F. S. 7 der frühen Renaissancekunst zuschreibt. „Im Mittelpunkt der Kunsttheorie der Renaissance steht das Richtigkeitsproblem“ (S. 8) — für die Liturgiegeschichte von ungeheurer Bedeutung! Wichtig auch folgendes (S. 17 ff. passim): „Die klassisch-antike Kunst beruht in ihrem tiefsten Wesen auf Selbstgestaltung; sie wurzelt im subjektiven Körpergefühl . . .“ „Die antike Vollplastik ist gleichsam von innen nach außen gestaltet . . .“ „Die antike Plastik ist ihrem Wesen nach konvex, die der Renaissance konkav. Die antike ist materielle Körperform, die der Renaissance ist plastische Erscheinung im Raum.“ S. 39: „Die genetische Formgebung des Mittelalters ist nicht Spiegelung des künstlerischen Schaffens, sondern ist objektiv in der Formgebung der Bildarstellung gelegen.“ „Für die romanische Stilperiode ist vor allem die eigenartige Isolierung der Einzelgestalten der Bildkomposition auffällig, gleichviel ob diese ohne ornamentale Bindung nebeneinander gesetzt sind oder durch eine ornamentale Felderteilung ihre besondere Umrahmung und Einfassung erhalten. Jede Einzelfigur, ja selbst einzelne Körperteile, insofern sie als wesentlich herausgehoben werden . . ., jeder Gegenstand und jedes Requisit erhält dadurch eine in sich abgeschlossene inhaltliche Bedeutung, wird zum symbolischen Zeichen einer 'Quiditas' der Substanz, nach einem Terminus der scholastischen Philosophie, eines fest umschriebenen Begriffs, einer 'Idee' im platonischen Sinne.“ Ebenso wichtig und richtig S. 40: „In gleicher Weise können einzelne charakteristische Requisiten die Vorgänge selbst vertreten, bei denen sie Verwendung fanden. So können z. B. die Laterne der Soldaten, die Christum in Gethsemane gefangen nehmen, das

Schwert des Malchus, der Beutel des Judas mit den 30 Silberlingen, der Hahn bei der Verleugnung Christi, die Würfel, mit denen um das Gewand Christi gespielt wird, und die Leidenswerkzeuge die ihnen entsprechenden Episoden der Passion versinnbildlichen (Gregorsmesse mit den arma Christi).“ S. 41 wird das Wort vom „sinnbildlichen Idealismus“ geprägt, ein äußerst wertvoller Terminus! Wertvoll und in die Tiefe führend auch der Vergleich des Johannesevangeliums im Bernward-Evangeliar mit Dürers Apokalypse, aber auch schon der Unterschied zwischen karolingischer und ottonischer Zeit, ebenso S. 44 das „Problem der Stifterfiguren“, wobei namentlich die Charakteristik der gotischen Problemlösung besonders bezeichnend ist und weiterführt. Ferner S. 45: „War das Formsymbol in der romanischen Kunst Ausdruck eines ideellen, transzendentalen Verhältnisses, so enthält es jetzt (Gotik!) gegenständlich konkrete Bedeutung. Dementsprechend beruht auch die bildliche Verknüpfung der Einzelformen nicht auf einer rein gedanklichen, logischen Beziehung, sondern auf einer räumlichen und zeitlichen Vorstellung.“ Und S. 53: „Wenn man sich ferner vergegenwärtigt die dämmerigen Lichtverhältnisse romanischer Innenräume, die flackernde, flimmernde Beleuchtung der zahlreichen Kerzen und Öllämpchen . . .“, so können wir ahnen, in welchem für uns kaum faßbaren Ausmaß der ganze Kirchenbau in allen seinen Einzelheiten symbolisch-mystische Bedeutung bekam, wie die Vorstellungsinhalte religiöser, literarischer, bildhafter Art sich in der mystischen Denkform verschlingen und unlösbar verknoten. Hat auch die Gotik dieses Bezugssystem von Vorstellungsverbindungen geklärt und rationalisiert, so bleibt doch jene literarisch-bildhafte Vorstellungsweise erhalten.“ Auch das ist für uns von großer Bedeutung, auch wenn sich nach unserer Auffassung die Terminologie anders gestalten würde. Alles in allem: ein großes, bedeutsames Buch, auch da, oder gerade da, wo es zu Kontroversen lockt. [308]

M. Frens, *Una troballa important* (Vida Cristiana 16 [1929] 155—157). In der Pfarrkirche zur hl. Dreifaltigkeit in Vilafranca del Penedés (Barcelona) hat man kürzlich eine in Stein gemeißelte, bemalte Gruppe entdeckt, die Gottvater sitzend darstellt, wie er in den Händen den gekreuzigten Christus hält. Zwischen dem Bart des Vaters und dem oberen Ende des Kreuzes sieht man die Taube, das Sinnbild des hl. Geistes. Die Gruppe ist ein Werk aus dem Ende des 16. oder dem Anfang des 17. Jh., aber wahrscheinlich eine alte Kopie einer Skulptur aus dem 14. oder 15. Jh. Vom künstlerischen Standpunkt aus hat sie keinen großen Wert, aber sie ist sehr interessant, was die christl. Ikonographie anlangt, da die Darstellung der Dreifaltigkeit in der Plastik sehr selten ist. Die Anordnung und Gruppierung der drei Personen ist die angemessenste, und in der Malerei finden wir sie auf einem Gemälde von Pobol (Tarragona). Eine plastische Gruppe mit der gleichen Verteilung der drei Personen, die sehr alt ist (romanische Kunst), befindet sich in Cleressa (Badajoz). Vgl. Revista del Centio de Estudios Extremeños 2 (1928) 365—368. J. V. [309]

L. Gougaud OSB, *Goupillon, le mot et la chose* (Eph. lit. 42 [N. S. 2] [1928] 474—8). Die Ableitung *goupillon* (= *aspersorium*) von *goupil* und Deutung als „Fuchsschwanz“ ist nach Thomas eine falsche Volksetymologie; das Wort hängt mit dem germanisch-skandinavischen Stamm *vip* zusammen. G. unterstützt diese linguistische These bzw. Zurückweisung eines älteren Irrtums durch archäol.-liturg. Untersuchungen über die Formen der alten und ma. Aspersorien, die nie die Form eines Fuchsschwanzes vortäuschen konnten. (Die Haare waren immer Schweinsborsten.) [310]

T. Kruszyński, *Dalmatyka i tunicella obok kapy w stroju pontyfikalnym* (Dalm. u. Tun. nebst Pluviale in der Pontifikalgewandung) (Przegląd teologiczny, Lwów 10 [1929] 269—280). Ein gewisser Brauch aus dem Gebiete der Paramentik ist bis heute noch nicht zur Genüge aufgeklärt. Eine Menge von Schnitzwerken und Malereien zur Neige des 13. Jh. zeigt entgegen dem röm. Usus, daß Bischöfe auch unter dem Pluviale Dalm. und Tunic. trugen, und das bes. in den nördl. Ländern

wie Deutschland, Polen und Niederlande. Vorliegende Forschung stellt manche Eigenart, welche in der lit. Pontifikalgewandung in den einzelnen Ländern der röm. Lit. hervortrat, in völlig neue Beleuchtung. Gr. R. [311]

P. Sella, *Un indumento sacerdotale: la Siricella* (Eph. lit. 43 [1929] 110). Identifiziert die bei Du Cange aus s. XIII. und Piacenza nachgewiesenen *Siricella* mit der *Tunicella*. [312]

R. E. D'Elboux, *Pre-Reformation Vestments in Catholic Churches in Monthshire* (The Archaeol. Journal 81 [1924, veröff. 1929] 21—30). Beschreibung einiger Kaseln, Stolen und Manipeln mit zahlreichen Stichen. L. G. [313]

IX. Die Beziehungen der Liturgie zur Volkskunde und zu den nationalen Literaturen.

H. Timerding, *Die christliche Frühzeit Deutschlands in den Berichten über die Bekehrer*. 1. Gruppe: *Die irisch-fränkische Mission*. (Frühgermanentum 3. Bd. Jena 1929.) Das Buch bringt Übersetzungen der Biographien von Columban, Gallus, Eligius, Audoen, Amandus, Lambert, Goar, Emmeram, Kilian, Rudbert, Korbinian, Pirmin. In der Einleitung *Das Bekehrungswerk* ist bes. bemerkenswert, daß sich der Herausgeber in wohlthuendem Gegensatz zu gewissen heute herrschenden völkischen Tendenzen, die immer noch in der Einführung des Christentums ein Unglück für das Germanentum sehen, der großen positiven Bedeutung dieses gewaltigen Ereignisses und damit der Höhe der Leistungen der Missionare bewußt ist und für sie mit ganzer Kraft und warmem Herzen eintritt. S. 4f.: „Das Christentum hat den Germanen die Welt nicht verdüstert, im Gegenteil, es hat sie ihnen aufgehellte, sie brauchten nicht mehr daran zu denken, ihr liebstes Kind opfern zu müssen, um die drohenden Naturgewalten zu versöhnen. Der neue Glaube gab ihnen Mut und Zuversicht im Glück und Trost im Leiden. So war denn auch die Wirkung auf die Entwicklung des Landes nur eine günstige.“ Eine Warnung, die für viele dilettantische Forscher und für manche andere Züge gilt, steht S. 18: „Wir dürfen nicht denken, daß in dem Marienkultus einfach die heidnische Verehrung der Fria fortlebt.“ Manche der mitgeteilten Einzelheiten über den Ausgleich zwischen Christentum und Germanentum erinnern an die Arbeit von Boudriot (Jb. 8 Nr. 123) und Philippson (Nr. 126), so die lit. Abschwörungsformel der Sachsen (S. 19), die von Karl d. Gr. verbotenen Totenopfer (S. 23), das Essen des Pferdefleisches (S. 25), Gebete und Gelübde bei Hainen u. Quellen (S. 26), die Anpassung der Kirche an die Volksanschauungen (S. 27), die Losordalien (S. 29) u. a. — Zu S. 27 über die Bedeutung des Mondes im germ. Glauben vgl. jetzt W. Wolf, *Der Mond im deutschen Volksglauben* (Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft. H. 2 [Bühl 1929]). Einige Urteile sind von besonderer Bedeutung für die religiöse Entwicklung des MA u. zw. fast genau in dem Sinn, den wir etwa in unserm Aufsatz *Liturgie und Geist der Gotik* (Jb. 6) dargelegt haben. S. 21 heißt es vom Hexenglauben: „Zu welchen Folgerungen schon frühzeitig der Hexenglaube führte, zeigt die Stelle im Sachsenkapitular Karls d. Gr., an der es heißt: 'Wenn jemand vom Teufel verführt nach der Weise der Heiden geglaubt hat, eine Frau sei eine Hexe und fresse Menschen, und deshalb sie verbrannte und ihr Fleisch anderen zu essen gegeben oder selbst gegessen hat, soll er des Todes sterben.' Es liegt auf der Hand, daß die Kirche das Bestreben hatte, gegen solche Greuel vorzugehen. Sie führte jahrhundertlang einen zähen Kampf gegen den Hexenglauben und die Hexenverfolgung. Das Ende vom Liede war aber doch, daß der Volksglaube die Oberhand behielt und die Geistlichkeit selbst die Hexen und Zauberer zu verfolgen begann . . .“ Es wäre hier darauf hinzuweisen, von wann an der Hexenglaube als ps.-religiöse Unterströmung die Herrschaft über das rein Religiöse und die alten Vorschriften der Kirche begann, so sehr, daß die Kirche selbst offiziell nachgab, mag nun die Bulle *Summa desiderantes* dogmatische Geltung

haben oder nicht. Man wird auf den Zeitpunkt kommen, den wir im oben bezeichneten Aufsatz festgelegt haben. — Ebenso charakteristisch heißt es S. 31: „Endlich wird in dem Indiculus als Aberglaube verurteilt, daß hölzerne Nachbildungen eines kranken Gliedes an den für heilig gehaltenen Stätten aufgehängt wurden. Dadurch sollte der Geist, der an der Stätte wirksam war, veranlaßt werden, das kranke Glied wieder gesund zu machen. Später (wann?) geschah das Gleiche mit Zustimmung der Kirchen an allen Wallfahrtstätten . . .“ Auch hier die große Schwenkung innerhalb der ma. Frömmigkeit, die man historisch fixieren kann und muß, ohne sich damit dem Vorwurf protestantischer Populärpolemik auszusetzen. Wir müssen vielmehr mit T. zusammenfassen (S. 32): „Wenn die Kirche den Volksglauben und die abergläubischen Gebräuche scharf bekämpfte, so beseitigte sie auch manche Übelstände . . . Man braucht bloß zu bedenken, welch unsägliches Unheil entstand, als der Volksglaube in den Hexenverfolgungen wieder die Oberhand gewann. Was gut und echt im Volksleben war, wurde durch die christliche Lehre nicht angetastet, und wenn vieles, was unsinnig und verkehrt war, zum Schaden der Menschheit später doch wieder hervorgetreten ist, so müssen wir zugeben, daß alles dies der anfänglichen Absicht der Kirche widersprach und nur der übermächtige Einfluß tief eingewurzelter Anschauungen sich schließlich doch stärker bewiesen hat als die ursprüngliche reine Lehre der Nächstenliebe und des Gottvertrauens.“ — 2. Gruppe: *Die angelsächsische Mission* (Jena 1929). Nach einem einleitenden Abschnitt *Das Bekehrungswerk bei den Angelsachsen* — enger Zusammenhang mit Rom, der sich auch in der Liturgie äußert! — werden die Bekehrergeschichten geboten von Wilfrid, Egbert und Wigbert, den beiden Ewald, Willibrord, Bonifatius, Sturm, Gregor, Willibald, Lioba, Liefwin, Willehad und Liudger. Wie beim 1. Bd. ist Auswahl und Darstellung ausgezeichnet. Vom liturgischen Standpunkt aus möchte ich auf 2 Stellen aufmerksam machen, die den Eifer der Bekehrer fast mit dem nämlichen Motiv beweisen wollen. S. 12: „ . . . Da sie (die beiden Ewald) stets Psalmen sangen und Gebete sprachen und Gott dem Herrn täglich das hl. Meßopfer darbrachten, zu welchem Zweck sie die heiligen Gefäße und eine als Altar geweihte Platte mit sich führten . . .“ und S. 190 (von Willehad): „Auch verging kein Tag, wo er nicht die heilige Messe mit großer Andacht und Hingebung las. Er war immer eifrig im Lesen der heiligen Schriften und im Nachdenken über die heiligen Lehren. Auch das Psalmensingen trieb er emsig, so daß er fast täglich einen Psalm [wohl das Psalterium gemeint?], oft auch zwei oder drei sang.“ Vgl. auch S. 212, wo Liudger einen Geistlichen tadelt, weil er die heiligen Gesänge unterbrochen habe, um das Feuer bei der Mette neu anzublasen. — Die beigegebenen Abbildungen stammen z. T. aus liturg. Codd., doch gibt es eine Staatsbibliothek Eichstätt, in der das Gundekarianum aufbewahrt ist, nicht. [314]

M. M. Helff, *Studien zur Kaiserchronik* (Beitr. z. Kulturgesch. d. MA u. d. Ren. hg. v. W. Goetz. Lpz.-Berl. 1930). Es kommt diesen Studien darauf an, die Kaiserchronik, die als erstes in deutscher Sprache geschriebenes Geschichtswerk gilt, auf ihre höfischen Elemente zu untersuchen und ihren Übergang in das sog. Spielmannsepos zu erweisen, damit aber die Dichtung als Vorläufer der klassischen Dichtung zu charakterisieren. Man hat nicht den Eindruck, als ob das besonders gelungen wäre. Vor allem sind die einzelnen Stellen, die herausgezogen werden, nicht im mindesten auf eine allgemeine sprachlich-stilistische Basis gestellt, sondern ganz individuell nur für die Kaiserchronik bzw. ihren Dichter nachgewiesen. So aber kann man keinen Zeitstil charakterisieren. Für uns ist hervorzuheben S. 51, wo von bildlichen Darstellungen in liturg. Hss. (Stuttgarter Passional, Liuthold-evangelium) die Rede ist und S. 58 ff. der Abschnitt *Geistliche Übermalung*. Aber auch dieser Abschnitt leidet unter der Schmalheit des sprachlichen Fundaments. Für die Verse 12806/8 *nū heven wir uf die hende und piten si, daz si unser niht vergeszen, wande si das himelriche hant besezzē* hätte weiter zurückgegriffen werden müssen; ebenso beim Schluß der Silvesterlegende, der z. T. an die Sakralsprache gemahnt. [315]

A. Leitzmann, *Kleinere geistliche Gedichte des 12. Jahrhunderts* (Kl. Texte f. theol. u. philol. Vorl. u. Üb. 54. Berlin 1929). Von den hier in 2. Aufl. herausgegebenen Gedichten, die für die Kulturgeschichte der ma. Frömmigkeit im allgemeinen Bedeutung haben, berührt uns am meisten Nr. 4: Deutung der Meßgebräuche. Es würde sich lohnen, dieses Stück auf seine Einordnung in die Reihe der Meßerklärungen geschichtlich zu prüfen. Warum sind S. 31 die Signaturen der Hss. verschwiegen? Es muß heißen: Oberaltaich, wenn schon der deutsche Name gewählt wird. [316]

E. Gierach, *Das Wörterbuch der Klosterneuburger Handschrift 713* (Texte des MA hg. v. d. preuß. Ak. d. Wissensch. 32 [Berlin 1928]). Das von einem Dichter unbekannter (schwäbisch-fränkischer oder oberpfälzischer) Herkunft für eine ebenso unbekannte Gräfin Rosenberg (bei Würzburg?) gedichtete Legendenbuch ist sicher nicht für liturg. Zwecke bestimmt gewesen, geht aber ganz gewiß auf alte liturg. Kommentare und Legendensammlungen zurück. Die Einleitung scheint darauf zu wenig Gewicht zu legen. [317]

H. Brinkmann, *Zum Ursprung des liturgischen Spieles* (Bonn 1929). Die Abhandlung erhebt wohl nicht den Anspruch auf wesentlich neue Ergebnisse; sie fußt, und darin tut sie nicht unrecht, auf den alten Forschungen von Chambers, Schwietering, Young. Auch die Antwort auf die einzige Frage, die Br. abseits vom bisherigen stellt, warum nämlich das dramatische Osterspiel aus der *Visitatio* und nicht aus der *Elevatio* entstanden ist, kann nicht befriedigen, weil sie zu unbestimmt und unklar ist. Wie sehr hier alles ins Leere gebaut ist, zeigt die Endfrage oder -phrase des Verf. an die „besseren Kenner der Liturgie“. [318]

H. Brinkmann, *Die Eigenform des mittelalterlichen Dramas in Deutschland* (Germ.-rom. Monatsschr. 18 [1930] 16—37; 81—98). Auch hier viele Binsenwahrheiten und Ungeklärtheiten; jedoch ist die Eigenform des geistlichen Schauspiels als Literaturerscheinung der Zeit richtig herausgearbeitet. Ob freilich, wie es S. 20 geschieht, aus dem Text des Alsfelder Passionsspiels:

got gebe, das mer das spiel so triben
das mer god damidde eren
und alle sunder und sunderynn sich bekeren —

das Versprechen eines Nachlasses der Sünden für den andächtigen Zuschauer herausgelesen werden kann? Ebenso darf wohl S. 19 zu den Versen des Redentiner Stücks:

wy willen jw eyn bilde gheven —

nicht behaupten, daß hier „die Erlösung sich unmittelbar erneue“. S. 22: Seit wann steht das Tabernakel auf dem Altar? Diese zeitliche Fixierung ist auch für die hier berührte Frage wichtig. [319]

N. C. Brooks, *The Sepulchrum Christi and its Ceremonies in late Mediaeval and modern Times* (Journ. of Engl. and Germanic Philology 27 [1928] 147—161). Diese Bemerkungen wollen eine frühere Arbeit des Verf. (vgl. Jb. 5, Nr. 447) ergänzen. Er beschäftigt sich dabei mit den Riten, die im Ausgang des MA und in der Neuzeit beim Grab Christi gebräuchlich waren: 1. Die Zeremonie *Tollite portas* in Schwyz (16. Jh.), in Hildisrieden (bei Luzern) bis zum Anfang des 19. Jh., in Amsterdam, in der Diöz. Augsburg (wo der Ritus noch in Gebrauch ist). Dann spricht der Verf. von der Zeremonie der *Visitatio sepulchri*, die sich in der Kathedrale von Berlin während der 60 Jahre, die auf den Übergang des Doms an die reformierte Kirche folgten, erhalten hat, hierauf von ähnlichen Zeremonien, die vom 15. bis zum 17. Jh. in St. Stephan zu Wien gebräuchlich waren. Unter dem Einfluß der Jesuiten erreichten diese Riten im 17. und 18. Jh. in Südbayern und Österreich eine bis dahin unbekannte Höhe melodramatischer Aufmachung. Die Bemerkungen enden mit der Beschreibung derselben Riten von 1750 bis auf unsere Tage. L. G. [320]

G. Cohen, *Le théâtre en France au moyen âge: I. Le théâtre religieux* (Paris 1928). C. beschäftigt sich zunächst mit dem lat. liturg. Drama (S. 9—21). Er sieht in der *Regularis concordia* den Ausgangspunkt für das österl. Offizium, das im MA so verbreitet war. Die Volkssprache tritt im 12. Jh. in einem Ms. des Spiels von den klugen und den törichten Jungfrauen (der Text ist veröff. von W. Förster und Koschwitz, *Altfrz. Übungsbuch* 4, 1911) nicht in Erscheinung. C. behandelt dann (S. 21—39) das halbliturg. Drama. Die Dialekte herrschen in diesen Dramen aus der 2. Hälfte des 12. Jh. und aus dem 13. Jh. Unter diese müssen eingereiht werden das Fragment von der Auferstehung, das Spiel von Adam, die Weihnachtsspiele von Liège und Chantilly, das Spiel vom hl. Nikolaus von Johann Bodel, das Wunderspiel von Theophilus von Rutebeuf. Diese Dramen wurden in den Vorhallen der Kathedralen aufgeführt. Der Rest des Bandes gehört den Mysterien- und Mirakelspielen, die das Gebiet der Liturgie völlig verlassen. Das Werk ist mit 59 Stichen ausgeschmückt.

L. G. [321]

A. Viscardi, *Appunti per la storia della religiosità e della letteratura religiosa in Italia nei secoli XIII e XIV* (Studi medievali, nuova serie 1 [1928] 438—455). Der Verf. zeigt die Merkmale der relig. Strömungen, die sich in der Literatur dieser zwei Jh. offenbaren, auf und bezeichnet die Vorteile, die in dieser Zeit aus der dramatischen Kraft der christl. Liturgie gezogen wurden. Das Volk wollte Schauspiele, Handlung, dramatische Szenen; daraus entsprang das christliche Theater, das anfänglich liturg. Dramen in lat. Sprache aufführte.

L. G. [322]

O. Eberle, *Theatergeschichte der inneren Schweiz* (Königsb. deutsche Forschungen H. 5 [Königsberg 1929]). Wenn auch die hier in Frage kommende Zeit, im wesentlichen von 1500 an, aus dem liturg. Wesen des ma. Theaters hinausführt, so gibt es doch noch genug Erinnerungen an diese lit. Vergangenheit des Spiels, namentlich des geistlichen Spiels. So wird S. 13 für Luzern (die Reihe der Luz. Osterspiele beginnt s. XV m, 1468 schrieb Jakob Amgrund ein deutsches Spiel vom jüngsten Gericht) ein Auferstehungsspiel (Uvstenda) erwähnt, bei dem 1453 und 1470 offenbar noch geistliche Schüler in der Stiftskirche St. Leodegar spielten. Kard. Scipio de Pisa erteilt noch 1556 (wohl nach einem älteren Ablaßformular) 7 Jahre Ablaß den Spielern in der *passio*, *que in ecclesia ipsa representatur*; nach 1470 spielten aber schon nicht mehr Geistliche und Schüler in der Kirche, sondern der Stadtel auf dem Weinmarkt. S. 49: Bei der Wegführung der Seelen der beiden Schächer durch Engel und Teufel wäre wohl auf die Darstellungen in der bildenden Kunst zu verweisen gewesen. Interessant ist hier übrigens der Satz: „Den stärksten Anteil hat das Gesicht.“ (Über die Rolle des Sehens im Kultus, namentlich seit der Mitte des MA, wäre Verschiedenes zu sagen; ich hoffe bald darüber Ausführlicheres bringen zu können; vgl. einstweilen *Wandern und Sehen* — für das Wallfahren — S. 185; außerdem Jb. 6 S. 95, E. Dumoutet Jb. 6 Nr. 302, und den Aufsatz von Browe SJ oben S. 20 ff. — S. 57: Auch die Schauspieler singen: Die Apostel ein deutsches Benediktus beim Einzug in Jerusalem, die Altväter 1 a t. Lobgesänge, wenn sie aus der Hölle erlöst werden, die Teufel sinnlose Gesänge, wenn sie Judas in die Hölle schleppen. — Für den Geist, auch die Religiosität der Barockzeit, bildet das Buch eine ausgezeichnete Quelle, eine prächtige Parallele etwa zum Österreicher Simon Rettenbacher (vgl. R. Newald, *Deutsche Gedichte* S. R.'s [Augsb. 1930]), der mit seinem Salzburger Theater vergleichshalber wenigstens hätte erwähnt werden können oder müssen.

[323]

H. Delehaye SJ, *Un exemplaire de la lettre tombée du ciel* (Rech. de sc. rel. 18 [1928] „Mélanges Grandmaison“ 164—169). Aus einem westgot. Cod. S. XI. im Brit. Mus. Addit Ms. 30 853 wird ein Himmelsbrief herausgegeben; er soll gefunden worden sein zu Nîmes auf dem Altar des hl. Baudilus. Diese Angabe empfahl sich, da in Spanien der Heilige sehr verehrt wurde und auch im Kalender stand. Der Herr richtet in dem Brief ernste Ermahnungen zur Heiligung des Sonntags an die

bäuerliche Bevölkerung. Der Text weist an vielen Stellen Reminiszenzen an die Liturgie auf. [324]

P. Browe SJ, *Die eucharistischen Verwandlungswunder des Mittelalters* (Röm. Quschr. 1929, 137—169). Die interessanten und reichhaltigen Ausführungen, die u. a. S. 141 ff. eine große Liste lokalisierter Hostienwunder bringen, ohne vollständig sein zu wollen, berühren eines der am meisten charakteristischen Motive der eucharistischen Frömmigkeit im späten MA. Das Problem haben wir z. B. Jb. 8 Nr. 396 erwähnt und hoffen gerade im Anschluß an das von B. gebotene und an weiteres Material es noch einmal vom liturgiegesch. Standpunkt aus behandeln zu können. [325]

P. Marianus Rot, *Panis eucharisticus indigne tractatus. Ein deutsches Barockspiel a. d. Jahr 1621 mit einer Einleitung über das Barocktheater* hg. von J. G. Heß (Augsb.-Köln 1927. Schr. z. deutsch. Lit. f. d. Görresges. hg. v. Günther Müller Bd. 6). Wir zeigen diese Publikation aus zwei Gründen in unserm Jb. an: einmal wegen der Einleitung, die R. diesem bisher uneditierten schweizerischen Jesuitendrama mitgibt. Er zeigt darin die drängende und gestaltende Kraft des Barock auf. „Dieser Stil verlangt Einblick in die römisch-deutsche Lebenseinheit, in das große Widerspiel des nachreformatorischen Jahrhunderts.“ Er spricht von einem „Kraftspiel“, von einem „gewaltigen künstlerischen Ausmaß dieser Zeit“, von einer „ungebändigten Vorstellungskraft, die sogar himmlischen und unendlichen Räumen Existenz geben wollte“; er spricht von dem „rauschhaft Beseelten“ und „Raum-unendlichen“. Diese Charakterisierungen sind alle richtig und müssen auch herangezogen werden, wenn die innere Stellung der Liturgie zum Barock und seinem Wesen behandelt werden muß. Der zweite Grund, um dessentwillen wir hier das Buch anzeigen (und der mit dem ersten innerlich notwendig zusammenhängt), ist der Stoff, der mit diesem Textbuch auf die Bühne kommt: es ist ein „Hostienwunder“ (die Fabel wird nach Breslau „in Böhmen“ verlegt) und zwar eines, das aus der Spätgotik stammt („Judenlegende“). Vgl. Jb. 8 Nr. 396, Jb. 9 Nr. 325. Es ist bezeichnend, daß dieses Thema im Barock ebenso lebendig ist wie in der späteren Gotik. Das Nachwort (S. 58 f.) hätte auf diesen inneren Entwicklungsweg vom MA zur Gegenreformation hinweisen können. [326]

L. Bianchi, *Geiler von Kaisersberg und Abraham a Sta Clara* (Oberdeutsche Zschr. f. Volksk. 3 [1929] 137—160). Der Aufsatz bietet nicht nur im allg. manchen deutlichen Hinweis auf die Kulturgesch. des relig. Geistes in der deutschen Ren. und im Barock, sondern auch Einzelheiten, die sich auf das Liturgische beziehen. So ist z. B. S. 141 der überschwengliche Wortreichtum des Abraham sehr richtig verglichen mit dem Kraftüberschuß in den barocken Kirchen. S. 157 heißt es: „Vom Meister Eckhart über Geiler von Kais. zu Abr. a S. Cl. zieht sich auch gemäß der fortschreitenden Verweltlichung Gott mehr und mehr aus dem täglichen und stündlichen Leben des Menschen örtlich genommen in die Kirche, zeitlich auf den Gottesdienst zurück . . .“ S. 144: „Der Naturalismus ist eben noch im MA metaphysisch gerichtet.“ Herauszuheben sind dann noch die Kämpfe des Geiler gegen den Volksbrauch des „Roraffen“ am Pfingstfest zu Straßburg, der zeigt, wie verroht man damals der Liturgie gegenüberstand (S. 144; vgl. F. Hefele, *Der Roraff im Freiburger Münster* in: Heimatarbeit und Heimatforschung. Festg. f. Christ. Frank z. 60. Geburtst. [München 1927] 90 ff.), oder S. 151 der Hinweis auf die *finster mettin* (Matut. in der Karwoche). [327]

Gregorianischer Gesang.

Von Urbanus B o m m O S B.

(Der Bericht umfaßt die Zeit vom 1. Aug. 1927 bis Ende 1929. Die mit * bezeichneten Nummern waren dem Berichterstatler nicht zugänglich.)

A. Gesamtdarstellungen; der Choral in der allgemeinen Geschichte der Musik.

E. Naumann, *Illustrierte Musikgeschichte. Vollständig neu bearbeitet und bis auf die Gegenwart fortgeführt* von Eugen Schmitz, *Einleitung und Vorgeschichte* von Leopold Schmidt, 9. neudurchgeseh. Aufl. (Stuttgart 1928). Es ist gewiß, daß populäre Darlegungen wissenschaftlicher Stoffe, die das in mühsamer Gelehrtenarbeit zutage geförderte und geklärte Gut der Vergangenheit weitesten Kreisen zuführen und in den allgemeinen Bildungsschatz einfügen sollen, bei aller Einfachheit nicht solide genug sein können. Sie wenden sich an ein kritik-unfähiges Publikum und haben daher die heilige Pflicht, mit möglichster Klarheit Sicheres und Unsicheres, Wahres und Falsches als solches zu kennzeichnen. Wenn daher auch vorliegende Musikgeschichte, der Intention des ersten Verf. folgend, mit Absicht das historische hinter dem „künstlerischen Element“ zurücktreten läßt, um so die Gemeinfaßlichkeit zu fördern, so darf dieses Darstellungsprinzip doch nicht so weit gehen, die historische Wahrheit und sachliche Genauigkeit direkt zu vernachlässigen. Das 1. Kap. über die einst. geistliche Musik des MA, das Ref. eingesehen hat, ist dieser Gefahr, die bei kompilatorischer Arbeit um so größer ist, nicht entgangen. Wo P. Wagner zu Worte kommt, wird gediegenes Wissen vermittelt; wo aber der Verf. eigene Zusammenfassungen bieten muß, begegnen wir nur zu oft schiefen und falschen Sätzen. Eine Anthologie: Daß bei den Christen der ersten Jahrhunderte Flöte, Lyra und Kithara, „namentlich bei den Rundgesängen der Liebesmahle, zugelassen waren“, weiß Verf. „aus glaubwürdigen Zeugnissen“. Bei der Beschreibung der Meßfeier, die doch für das Verständnis der gregorian. Melodien sehr wichtig ist, läßt er Epistel und Evangelium von Diakonen rezitieren; nur das Offertorium erhält die Bemerkung, daß es nach den verschiedenen Festzeiten wechsele; Paternoster und Communio (!) sind „Rezitationen“ des Priesters, „zwischen die der Chor mit dem *Amen, sed libera nos* einfällt“, die Messe „schließt mit dem *Agnus Dei* und dem ihm folgenden *Dona nobis pacem*“. Das Wort „Mette“ wird von Metz abgeleitet (*cantus mettensis*) (!). Die Darlegung der Entstehung von Sequenzen und Tropen wird folgendermaßen begonnen: „Die Mönche musizierten auch außerhalb der Kirche (!) und kamen so bald auf neue, fruchtbare Ideen“, usw. usw. Allerdings, hier tritt „das Historische“, und zwar bedenklich, zurück. — In dem Faksimile Abb. 40 sind die farbigen Linien um eine Stufe zu tief geraten. — Möge eine spätere Neubearbeitung auch diesem, so häufig stiefmütterlich behandelten Kapitel eine Verbesserung bringen. [328]

Alfred Lorenz, *Musikgeschichte im Rhythmus der Generationen* (Berlin 1928). Mit Spannung folgt man den Ausführungen dieses Buches, in dem der Verf. das geistige Erbe seines Vaters, Prof. Ottokar Lorenz, und das Ergebnis eigenen jahrelangen Denkens und Suchens der Allgemeinheit übergibt. Es wendet erstmalig das Prinzip des Generationen-Rhythmus auf die Musikgeschichte an. — Geschichte, besonders Kulturgeschichte, ist kein mechanischer, rein sachbedingter Ablauf. Sie ist Leben, wird getragen von lebendigen Persönlichkeiten. Von hier empfängt sie ihre Impulse und ihre Gesetzmäßigkeit. Der Impuls geht vom Individuum aus; die Gesetzmäßigkeit fließt aus der Einbindung der Individuen in eine Folge von Generationen. In ihnen werden die geistigen Güter nicht nur vom Vater auf den Sohn weitergereicht, sondern auch zur Entwicklung gebracht und zu einem Abschluß geführt. Dieser Prozeß vollzieht sich in jeweils 9 Generationen, die zusammen rund

300 Jahre füllen. Am Anfang und Ende dieser Perioden beobachten wir den völligen Umschwung des geistigen Lebens in eine neue Richtung. Aber dieser Umschwung produziert nicht stets etwas absolut Neues, sondern stellt ein rhythmisches Hervortreten und Verschwinden uralter Grundkräfte des menschlichen Geisteslebens dar. So kommt es, daß nach jeweils 600 Jahren gleichgerichtete, verwandte Kräfte und Strebungen das Gesamtbild bestimmen. Für die Musikgeschichte des Abendlandes sieht der Verf. diese Perioden begrenzt durch die Jahre um 400, 700, 1000, 1300, 1600, 1900. (Andere Geistesgebiete weisen andere Epochenjahre auf.) Die beiden Grundrichtungen, die in diesen Perioden miteinander rhythmisch abwechseln, sind das homophone und das polyphone Musikempfinden. Sie geben jeweils einer Periode von 300 Jahren mehr oder weniger das Gepräge. — So interessant und wohl im Prinzip berechtigt diese Geschichtsbetrachtung ist und so treffend die durch sie gewonnene Erklärung mancher Erscheinungen der geschichtlichen Entwicklung zu sein scheint, so liegt doch die Gefahr nahe (die auch der Verf. deutlich bemerkt), daß man mit ihr zu weitherzig generalisiert oder gar konstruiert und umdeutet, daß man um des Systems willen jede, auch die kleinste Handhabe ergreift und als „schlagenden Beweis“ betrachtet, die sich bei näherem Zusehen oder Abwarten als trügerisch entpuppt, daß man Dinge in gleicher Weise symptomatisch nimmt oder für epochenbildend ansieht, die in ihrer praktischen Bedeutung durchaus nicht gleichstehen, wie z. B. die Antiphonie, die vor 400 in das Abendland kommt, in Parallele gesetzt wird zu den Dialogtropen um das Jahr 1000 (!) und zur Doppelhörigkeit um 1600. Dieser vielgestaltigen Gefahr ist der Verf. nicht immer entgangen, und ich glaube, er wird ihr auch in der in Aussicht genommenen umfassenden Musikgeschichte nicht entgehen; denn je näher man auf Einzelerscheinungen eingeht, um so mehr häufen sich die Schwierigkeiten der Einordnung in das Ganze. Nicht gut zu statten kommt dem vorliegenden Buche außerdem, daß der Verf. in der älteren Musikgeschichte nur in geringem Maße auf persönlicher Forschungsarbeit fußen kann und sich infolgedessen auf Gewährsmänner verlassen muß. Diese Gewährsmänner sind aber durchaus nicht immer so zuverlässig, wie es F. Ludwig ist, dessen gediegene Darlegungen aus Adlers Handbuch für die 3. Periode benützt werden. Es taucht unter ihnen zuweilen der Name Lederers auf. Und kein Fachmann wird behaupten, daß für die Kenntnis des gregorian. Gesanges Riemanns Handbuch maßgebend sein könne, das aber gerade vom Verf. ausgiebig dafür herangezogen wird. So kommt er allerdings auf einfache Weise zum Erweis der „rationalen Rhythmik“ in jener ersten homophonen Epoche, da er die unmögliche rhythmische Theorie Riemanns ohne weiteres annimmt. Ein Zitat aus P. Wagners Formenlehre zeigt (S. 51, Anm.), daß er dessen Anschauungen über das Rhythmusproblem eigentlich überhaupt nicht näher kennt; denn der Satz ist völlig mißverstanden. Andere Aussagen über den „oratorischen Rhythmus“ bestärken den Leser in dieser Vermutung. Aber warum muß denn „rationale Rhythmik“ (zu dieser strebt nach L. jeweils die homophone Periode) gleichbedeutend sein mit Vierhebigkeit, bei deren Durchführung aus den Melismen des gregorian. Chorals so höchst „irrationale“ Gebilde werden? Ich glaube, daß gerade der freie, „oratorische“ Rhythmus (der nb. durchaus nicht gleich „Rhythmuslosigkeit“ ist) als „rational“ bezeichnet werden könnte; dann wäre wenigstens das System gerettet. — An einer anderen Stelle wird darauf hingewiesen, daß am Ende einer jeden Periode eine Sammeltätigkeit einsetze. So stehe am Ende der zweiten der Winchestertropar, am Ende der dritten treten die Liedersammlungen, am Ende der vierten die Trienter Kodizes und die Petruccidrucke, am Ende der fünften die Denkmälerpublikationen auf. Da paßte es denn nur zu gut, wenn am Ende der ersten Periode Gregor II. als Sammler stände, so daß also die längst widerlegte Theorie Gevaerts wieder aufwacht (S. 54, Anm.). Um des polyphonen Prinzips der zweiten Periode willen muß aus „innerer Gewißheit“ in der ganzen Zeit von etwa 700 bis 1000 das Quinten- und Quartenorganum sowohl in Italien als diesseits der Alpen die Hauptform der musikalischen

Betätigung gewesen sein, so daß sogar die von Karl d. Gr. in das Frankenreich geholten röm. Sangesmeister nicht so sehr Lehrer des gregorian. Chorals als vielmehr des Mehrstimmigens gewesen sind (?) (S. 57) (vgl. dazu Handschin in Ztschr. f. Musikw. 9 [1927] 317). Für die Deutung des Auftretens der Mehrstimmigkeit wird der Einfluß des germanischen Musikempfindens gar nicht berücksichtigt. Gerade der Eintritt der germanischen Völker in den Besitz der antiken Kultur, also ein äußerer Faktor, hat doch das gesamte Geistesleben des Mittelalters nachhaltig bestimmt, nicht nur ein Wandel des Stilwillens von einer Generationengruppe zur anderen. — So lassen sich an manche Stellen des Buches Fragezeichen setzen. Das Verdienst, ein neues, gewiß fruchtbares Prinzip der Geschichtsbetrachtung herausgestellt zu haben, und die damit verbundene starke Anregungskraft, die dem Buche innewohnt, werden hierdurch nicht geschmälert. [329]

A. Gastoué, *La Vie Musicale de l'Eglise* (Biblioth. cath. illustrée, Paris 1929). Populär gehaltener, vortrefflicher Abriß der Geschichte einzelner Gebiete kirchlich-musikalischer Betätigung. Kp. 1 behandelt in großen Zügen den Ursprung der Musik sowie die religiöse Musik der ältesten Kulturvölker, bes. der Juden. Kp. 2 berichtet von der Bildung und Entwicklung der abendländischen Sängers-, „Schulen“ (*Schola, Maitrise, Chapelle, Manécanterie, Psalette*), von ihrer Aufstellung im Chore, von Kantorstab und Pult. Kp. 3 zeigt kurz die Entwicklung der mehrst. kirchl. Musik. Kp. 4 ist einigen bedeutenden franzö. Chordirigenten, Kp. 5 berühmten Organisten der Gegenwart gewidmet, sowie Kp. 6 den kirchenmus. Vereinigungen in Frankreich. Kp. 7 gibt einen summarischen Überblick über die Musikübung der orient. Kirchen. — Die zahlreichen, z. T. recht interessanten Abbildungen sind eine wertvolle Beigabe. [330]

B. Geschichte des Chorals in seinen Anfängen und in seiner Blütezeit.

1. Beziehungen zur Antike.

*H. Kuznitsky, *Vierteltöne in der Musikgeschichte* (Der Auftakt 7 [1928] Heft 11). [331]

*D. Maggid, *Über die althebräische Musik und die Psalmodie der alten Hebräer* (De Musica, Annalen des staatl. Kunsthist. Instituts, Abt. f. Theorie u. Geschichte der Musik, Band III, Leningrad 1927). [332]

H. Berl, *Die Musik der antiken Juden* (Menorah 6 [1928] Heft 5). [333/9]

*Liuzzi, *Il Canto di Ossirinco e la primitiva innodia cristiana* (La Rassegna musicale 1, Heft 6). Vgl. Jb. 7 Nr. 437—9. [340]

*H. Edelstein, *Die Musikanschauung Augustins nach seiner Schrift „De Musica“* (Freiburg i. Br.; Diss.) (Ohlau i. Schl. 1929). [341]

2. Beziehungen zur außergregorianischen und -abendländischen Musikübung.

Jakob Schönberg, *Die traditionellen Gesänge des israelitischen Gottesdienstes in Deutschland. Musikwissenschaftliche Untersuchung der in Abraham Baers „Baal T'fillah“ gesammelten Synagogengesänge* (Nürnberg, ohne Jahreszahl). Die Arbeit hat zwei Hauptteile, einen geschichtlichen und einen „musikwissenschaftlichen“. Der I. Teil bringt in kurzen Zügen die Geschichte des Synagogengesanges bis zum Einsetzen der Reformbestrebungen in Deutschland (Ende des 18. Jh.) und schildert deren Wirkung auf die traditionellen Gesänge (Übergehen vom altjüd. Volksgesang zum modern empfundenen „Kunstgesang“). Der II. Teil ist der wichtigere. Er gliedert sich wieder in 2 Abschnitte, deren 1. den Akzentintonierungen der Bibelvorlesung, deren 2. den Gebetskantillationen gewidmet ist. Die Untersuchung der von Baer gesammelten Melodien erfolgt jeweils unter 3 Gesichtspunkten: 1. Erfor-

schung des motivischen Aufbaus unter Verwendung der Motiveinteilung und der Kriterien A. Z. Idelsohns. 2. Modalitätsuntersuchung; sie stellt die Pentatonik und Diatonik der alten Gesänge fest, ihre Anlehnung an die Kirchentonarten und orientalischen Maqamen, die linear-melodische Fortführung der Tonschritte, die Stützung der Melodie auf zwei Haupttöne; dagegen weisen die neueren Gesänge Dur- und Mollmelodik auf. 3. Erfassung des „Stimmungsmilieus“; innerhalb der liturg. Einheiten (Werktags-, Schabbos-Gesänge) wird eine gewisse Motiveinheit gewahrt (Wiederkehr gleicher Tonfiguren), die von stimmungschaffender Wirkung ist. Diese Motive entstammen älterer Tradition. Melodien, die aus der Stimmungseinheit herausfallen, sind als später hinzugekommen zu bezeichnen. — Ein Anhang (S. 81—94) bietet eine Übersicht über die Hauptthemen der Gesänge. [342]

*H. G. Farmer, *A History of Arabian Music to the XIIIth century* (London 1929). [343]

P. Panöff, *Aufgaben und Ziele einer Erforschung der ostslawischen Musik* (Zschr. f. Musikw. 10 [1928] 161—168). Das Hauptgebiet der Forschung wird das russische und bulgarische Volkslied sein. Hier harren große Probleme: die Tonalität beider Gruppen ostslawischer Musik und ihr Zusammenhang mit der antiken und byzant. Tonalität, die Pentatonik der Bulgaren, die Heterophonie des russ. Gesanges, die Rhythmusfrage, die Frage der fremdländischen Einflüsse, bes. des Orients. — Für die Kunstmusik mußte sich der Ostslawe das Handwerkszeug in Westeuropa holen, ehe er zur Schaffung eines eigenen Stiles schritt. Hauptaufgabe ist nicht so sehr das Sammeln von Denkmälern als die psychologische, künstlerische und stilistische Würdigung der einzelnen Persönlichkeiten und Generationen. Sonst besteht die Gefahr großer Fehlgriffe in der Wertung der ostslawischen Kunst. — Von der gottesdienstlichen Musik ist keine Rede. [344]

*Rob. Lach, *Gesänge russischer Kriegsgefangener*, Bd. 3 *Kaukasusvölker*, Abt. 1 *Georgische Gesänge*. Transskript. und Übers. der georg. Texte v. Ad. Dirr (Wien 1929). [345]

P. Wagner, *Der mozarabische Kirchengesang und seine Überlieferung* s. Jb. 8 Nr. 324. [346]

G. Prado OSB, *Mozarabics melodic* (Speculum 3 [1928] 218—238). Über die Neumen der moz. Musik, eines der 4 „musikal. Dialekte“, die die Kirche im 4. Jh. besaß; über ihren Rhythmus, der von dem Prosarhythmus abgeleitet ist; über das moz. Gesangbuch des 16. Jh., als Cisneros diese Liturgie erneuerte und andere sie zu Aniago, Valladolid u. a. Orten zu erneuern suchten. Pr. zählt einen großen Teil der 38 moz. liturg. Mss. und beschreibt einige liturg. Stücke wie das *Pater noster*, *diptica*, *accedentes preces* und Lamentationen, die von anderen durch den Dialog zwischen Offiziant und Volk sehr abweichen. Die musikal. Notation der Lam. ist aus dem 13. Jh. J. V. [347]

P. Wagner, *Über die Anfänge des mehrstimmigen Gesanges* (Zschr. f. Musikw. 9 [1927] 2—7). Verf. beobachtet im 1. und 3. Ordo Romanus die Bezeichnung Archiparaphonista und Paraphonistae für vier Sänger der Schola Cantorum. Er erklärt aus dem Namen die Aufgabe dieser Sänger: Ausführung der „Paraphonie“, d. h. ein Singen in Quarten und Quinten zur eigentlichen Melodie. (Bei antiken und noch bei byzant. Theoretikern findet sich diese Bedeutung von „paraphon“, während „antiphon“ von der Oktav und Doppeloktav gilt.) Verf. schließt daraus, daß in Rom schon im 7. Jh. ein Singen in Quarten und Quinten geübt wurde. Er vermutet aus dem griech. Namen, daß es sich dabei um Übernahme eines byzant. Brauches handele. Zur Stützung seiner These zieht er eine (ohne Quellenangabe gelassene) Notiz über die *pueri symphoniaci* des Papstes Vitalian († 672) heran, von dem spätere Schriftsteller (des 13. und 15. Jh.) einen eigenen „vitalianischen Gesang“ und „vit. Sänger“ erwähnen, die im Sinne eines mehrstimmigen Gesanges gedeutet worden sind. Verf. beruft sich vor allem auf das Wort *symphoniaci* und folgert, daß unter Vitalian die Paraphonie eine Bereicherung durch das Mitsingen der

Knaben erfahren habe. Auch für Karls d. Gr. Zeit ist ein „*Paraphonista*“ bezeugt (allerdings erst in späterer Quelle). Eine Sequenz des 10. Jh. (*Alle — celeste nec non perenne — luia*; AH 7, 98; 53, 97) nennt gleichfalls den Paraphonista, den sie auffordert, *mera symphonia* (in „leerer Konsonanz“, in einer Quint) den Gesang auszuführen. — So tritt der Ursprung der Mehrstimmigkeit in neues Licht. Verfscheidet zwei Quellen: Eine südeuropäisch-römische, mehr spekulativer Art, auf der mittelgriech. Konsonanzenlehre aufbauend, und eine nordgermanisch-skandinavische, empirische, beruhend auf dem Terzen- und Sextensingen der nordischen Völker. — Vgl. dazu die Bemerkungen von Kathi Meyer (ebda 123—125). Sie führt zwei Stellen aus „karolingischen Chroniken“ an, die über Bräuche in Centula und Korvey berichten (Näheres in AfM 1922, 155) und in denen von einem Nacheinandersingen dreier Chöre die Rede ist. Will daraus, daß in diesen Klöstern die Vortragsweise nach römischem Vorbild gestaltet war, auf alternierenden Gesang der Paraphonisten in Rom schließen. — Wagner entgegnet (ebda 125), daß die angeführten Stellen zu seiner These nichts bedeuten, und lehnt das Nacheinandersingen ab. (Eine Verweisung auf Bd. 3 seiner „Einführung“ scheint nicht zu stimmen.) — Bedeutender sind die wertvollen Bemerkungen J. Handschins (ebda 316—319), der auf die Unzulänglichkeit der angeführten Unterlagen W.s hinweist, obschon er die suggestive Kraft der einen oder anderen nicht leugnet. Macht u. a. geltend, daß in einem Appendix des 1. Ordo dem Paraphonisten das *responde*, also Wechselgesang, beigelegt wird. Mahnt, weiteres Material abzuwarten, ehe man endgültig zustimme.

[348]

*P. Wagner, *La Paraphonie* (Rev. de Musicol. 12, 25).

[349]

*A. Gastoué, *Paraphonie et paraphonistes* (ebda 12, 26).

[350]

J. Handschin, *Zur Frage der melodischen Paraphrasierung im Mittelalter* (Zschr. f. Musikw. 10 [1928] 513—559). Untersucht an Hand zahlreicher interessanter Beispiele die Tatsache der auszierenden Bearbeitung einer gegebenen (gregorian.) Tonreihe in der Tropuskunst des MA, die sich bis hinauf zur Kompositionsart der Trienter Messen auswirkt. Die Beispiele werden im Hinblick auf dieses Ziel ausschließlich den Ordinarius-Tropen entnommen. Die textlichen Erweiterungen der liturg. Stücke bringen horizontale melodische Erweiterungen mit sich, die meist „paraphrasierend“ (in Anlehnungen, Bereicherung, melodischer Verhüllung) die Choralweise des betr. Stückes benutzen. Es handelt sich dabei um mehr als bloß tonartlich bedingte Einheitlichkeit der Melodieführung. — Besondere Pflege findet diese melodisch-schöpferische Kunst auch nach ihrer eigentlichen Blütezeit (St. Martial) im Kreise „englischer“ Mehrstimmigkeit im 13. und 14. Jh., die zugleich die „französische Provinz“ führend umfaßt, im Gegensatz zur zentral-französischen (Notre-Dame-) Schule, die sich ganz der „rhythmischen Konstruktivität“ zuwendet. Die Handhabung dieser „melodischen Zubereitung“ der Choralmelodien bezeugt die tiefe Vertrautheit der Komponisten mit dem Choral. Das Vorhandensein der Melodie war für sie trotz aller Verhüllung gesicherter als für uns, weil „mit einem bestehenden Erinnerungsbilde gleichbedeutend“. — Die melodische Paraphrasierung des Chorals im mehrstimmigen Ordinariumssatz des 14. Jh. ist geistig eine Fortsetzung des alten Tropusschaffens. Die einzelnen Verbindungszüge bedürfen noch der Aufhellung.

[351]

*C. A. Moberg, *Tropering, en medeltida Kompositionsteknik* (Svensk Tidskrift för Musikforskning, Stockholm, 9, 5 ff.).

[352]

J. Handschin, *Über Voraussetzungen, sowie Früh- und Hochblüte der mittelalterlichen Mehrstimmigkeit* (Schweizer. Jahrb. f. Musikwiss. 2 [1927] 5—42). Vortrag, den Verf. im Dez. 1922 gehalten hat und hier in ausführlicherer Fassung bietet. Weist auf die Bedeutung des greg. Chorals als Ausgangspunkt der mehrst. Entwicklung als einer Doppellinie hin. Aus Verwendung seiner melismatischen Gesänge erwächst die reiche mehrst. Choralbearbeitung Leonins, Ferotins und der späteren Epochen; aus der syllabisch-melodischen Form speziell der Tropen und Sequenzen,

die sich textlich immer mehr zu rhythmischer Versform entwickeln, führt die Linie über die Kompositionen der St.-Martial-Schule zu der mehr an den Versrhythmus der Grundmelodie sich bindenden „Conductus“-Form. Behandelt vor allem die Notre Dame-Schule. Ausblick auf die weitere Entwicklung im 19. Jh. 7 Musikbeispiele. [353]

Zu dieser Abteilung vgl. Nr. 372.

3. Die Denkmäler: a) Die Quellen.

A. Dold OSB, *Neuentdeckte Bruchstücke neumierter liturgischer Handschriften des Mittelalters aus Codex latinus Monacensis 18 036* (Greg. Bl. 53 [1929] 33—39; 54—64; 70—73). Die Ablösung des Verklebematerials der im Titel genannten Tegernseer Hs. ergab 2 interessante Funde. Es handelt sich zunächst um Fragmente eines Cantatoriums aus der Wende vom 10. zum 11. Jh. Die erhaltenen, teils unvollständigen 8 Blätter, die ursprünglich eine Quaternio bildeten, bewahren 12 Allelujaverse auf (aus dem Commune Sanctorum, außer Nr. 12), sowie die Verse von 25 Offertorien (für die Zeit vom 1. Adventssonntag bis Septuagesima excl.). Unter den All.-Versen fällt ein vielleicht von später Hand beigelegter Vers *Ecce inquit Stephanus* auf (Nr. 12), unter den Offertorien das Fehlen von 9 liturg. Feiern, die andere Codices, so St. Gallen 339 und Einsiedeln 121, verzeichnen. Anlage und Inhalt bekunden eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Cantatorium Cod. 359 von St. Gallen saec. IX (Pal.-Mus. 2 II), paläographisch steht es Cod. 339 von St. Gallen näher (Pal.-Mus. I). Die minutiöse Textuntersuchung stellt die Verwandtschaft mit dem Psalterium Romanum, der Bibel Cassiodors und anderen „Itala“-Zeugen fest. — Außerdem fanden sich auf zwei Pergamentstreifen derselben Tegernseer Hs. Fragmente von tropierten und neumierten Introitus, Offertorien und anderen Gesängen aus dem 11./12. Jh. (Bruchstücke von Intr. *Benedicite Domino*, Off. *Posuisti Domine*, Off. *Mihi autem* und 2 anderen unerkennbaren Stücken). — Dom. Johner OSB untersucht u. beschreibt auf S. 71-73 die Neumenschrift beider Funde. S. a. J. Lw 10 Nr. 377 [354]

A. P. Frutaz, *Un Missel noté du XI^e siècle* (Rev. Grég. 14 [1929] 130—137). Bericht über das Missale „Graeco-Augustanum“ saec. XI Eccl. S. Mauriti de Brusson (Aosta), jetzt in der Bibliothek des Comte Hector Passerin d'Entrèves zu Châtillon, das schon mehrmals die Gelehrten beschäftigt hat. Kurze Beschreibung und summarische Inhaltsangabe mit Anmerkungen. Bemerkung, daß das Missale für den Choralforscher von Wichtigkeit sei; die Gesangsstücke sind neumiert, in deutscher Akzentnotation ohne Linien. Abbildung einer Folioseite zwischen fol. 215 und 222, worauf ein Teil der Messe vom hl. Marzellus (16. I.) (beginnend mit den Worten: *ei, et brachium* aus dem Graduale *Inveni David*), die Messe von der hl. Priska (18. I.) (*Loquebar*), sowie der Anfang der Messe vom hl. Fabian (20. I.) (Introitus *Intret* und Anfang der Oration *Infirmis*). [355]

Zu dieser Abteilung vgl. Jb. 8 Nr. 291.

3b) Neumenkunde.

L. Charpentier, *Étude sur la virga strata* (Rev. Grég. 13 [1928] 8—19). Setzt die Artikel aus Jahrg. 12 ders. Zschr. fort (Jb. 7 Nr. 519). [356]

3c) Einzelne Gesänge.

F. Cabrol OSB, *Le Chant du Pater à la Messe* (Rev. Grég. 13 [1928] 81—85; 161—168; 14 [1929] 1—17). Nachdem der 1. Artikel sich mit der Einführung des Paternoster in den röm. Kanon (bzw. seiner Erhebung aus einem privaten zu einem liturgischen Vorbereitungsgebet) durch Gregor d. Gr. befaßt und der 2. die Umrahmung des Paternoster (Einleitung, Embolismus) in verschiedenen Liturgien behandelt hat, regt der 3. eine Untersuchung der Paternoster-Melodien im Sinne Mocquereaus an. M. schließt aus den im „Cursus“ sich bewegenden Kadenzen auf das 5.—7. Jh., die Blütezeit des Cursus, als Entstehungszeit der betr. Melodien. Die

reichere Melodie des Missale Rom. sieht er mit gutem Grunde als die frühere an. Verf. teilt die Paternoster-Melodien des ambrosian. Ritus (nach Ms 221 der Arsenalbibl. saec. XV) und des mozarab. Ritus (nach Abdruck Pothiers in Mel. Grég. 222 aus dem Miss. Mixtum [Rom 1755] I 231) mit. Er fügt für weitere Studien einen chronologischen Katalog der Hss. an, die Paternoster-Melodien enthalten, beginnend mit einer Hs. aus Montecassino (Nr. 426) saec. X—XI (unter Angabe der Nummern, welche die Photographien der betr. Hss. in der Bibliothek von Solesmes haben). Dabei Abdruck der 3 Melodien der Hs. Vat. lat. 6082 saec. XII und der 4 Melodien eines gedruckten *Missale Mindensis Ecclesiae* (1513). Vgl. dazu die Ausführungen bei Wagner III 58 ff., der auf S. 62 die Fassung der Hs. Montecassino 339 saec. XI mitteilt, sowie auf S. 63 f. die Fassungen 2 und 3 der Hs. Vat. Lat. 6082, von denen er Nr. 2, deren Namen Cabrol als „illisible“ bezeichnet, als „*francigena*“ benennt (im Anschluß an die Hs. 339 von Montecassino). [357]

L. David OSB, *Le Verset d'Offertoire „Laudate nomen“* (Rev. du ch. grég. 32 [1928] 97—101). Abdruck von Vers II des Off. *Iubilare Deo omnis* (Dom. infra Oct. Epiph.). Erläuterungen und Bemerkungen. Mitteilung eines Tropus zur Vokalise auf *veritas* (*Veritas istam salvando turmam*). [358]

H. Stöhr, *Die Antiphonae Majores des Adventes und ihre Stellung im gregorianischen Choral* (Greg. Bl. 52 [1928] 177—183). Vergleicht zunächst die Adventantiphonen mit den anderen O-Antiphonen gleicher Melodie des Antiphonale, um zu erkennen, welcher Text das Prioritätsrecht auf die Melodie hat. Als ursprünglich kommt neben den Adventsantiphonen nur noch *O Rex gloriae* von Christi Himmelfahrt in Betracht. Untersuchung der textlichen Herkunft sowie der ursprünglichen Ordnung der großen Adventsgesänge, unter Heranziehung des *Liber de ordine antiphonarum* des Amalar von Metz (c. 13). — Das Alter des Himmelfahrtstestes verglichen mit dem des Adventes läßt auf den Text *O Rex gloriae* als den ursprünglichen schließen. Die musikal. Betrachtung scheint mit einzelnen Zügen diesen Schluß bestätigen zu können. Aber gerade sie legt auch wieder Bedenken nahe. — Die Untersuchung ist nicht abgeschlossen. Bei aller Verwandtschaft weisen die Melodien der beiden Antiphonen doch auch starke Verschiedenheiten auf. Schon das charakteristische Melisma GaG aba der Adventsantiphonen unterscheidet sich erheblich von der Wendung der Himmelfahrtsantiphon über *ascendisti*: FabaG aG. Im Folgenden gehen beide, außer daß sie sich in der Senkung zum tiefen A noch einmal begegnen, eigene Wege. Verf. sieht die Schwierigkeiten in gewissen Unausgeglichenheiten der Himmelfahrtsmelodie, ohne aber die Frage weiter zu verfolgen. [359]

X, *Prose pascale „Adest pia“* (Rev. du ch. grég. 31 [1927] 33—34). Prosa zu All. *Pascha nostrum* aus dem 11. Jh., mitgeteilt aus Hs. Paris B. N. n. a. 1177 fol. 62. [360]

X, *Le Trope „Archangelica“ sur l'offertoire „Ave Mariä“* (Rev. du ch. grég. 33 [1929] 1—3). Der Tropus *Archangelica Mariam femina* in seiner Bedeutung für den Rhythmus der melismatischen Stellen. [361]

X, *La Prose „Carmina plebs sedula“* (Ebd. 73—77). Prosa *Carmina plebs sedula concinat in sede regnanti* (Chevalier Rep. hymn. IV 36 015: *in aede*) mitgeteilt aus einer span. Hs. aus Hueska (11. Jh., aquitan. Notation). Hosannatropus des Sanctus XVII. [362]

F. Lohier OSB, *Une Antienne en l'honneur de S. Ouen* (Rev. du ch. grég. 31 [1927] 140—144). Antiphon *Ave pater gloriose* zur Kommemoration des Festes des hl. Audoenus (24. August) in der Abtei Fécamp (Diöz. Rouen) aus Ms no. A 323 der Bibl. Municipale von Rouen (saec. XIV) fol. 174. Sie gehört nicht dem von Abt Isembert etwa 1030 verfaßten Officium des Heiligen an, ist auch nicht nur auf sein Fest beschränkt geblieben; sie findet sich heute im Proprium von Grenoble als Antiphon des hl. Dominus (*Ave praesul*) und im 1550 gedruckten Brevier von St. Denis als Antiphon zur I. Vesper eines Märtyrers (*Ave martyr*). Das Rep. hym-

nolog. von Chevalier zählt acht weitere Heiligenfeste auf. Doch ist damit die Reihe noch nicht vollständig. Literarisch ist die Antiphon jedoch dem Officium S. Audoëni verwandt (6 vierhebige gereimte trochäische Verse). Sie wird also derselben Zeit angehören. — Abdruck und Besprechung der Melodie. [363]

L. David OSB, *L'Antienne „Ave, gratia plena“* (Rev. du ch. grég. 32 [1928] 1—7). Nach Abdruck der Melodie wird die Geschichte der Prozessionsgesänge zum 2. II. kurz entwickelt, zu denen die zitierte Antiphon gehörte. Erst im 16. Jh. wurde sie aus dem röm. Missale ausgeschieden, während sie sich lokal noch lange erhielt. Pothier veröffentlichte sie wieder in seinen *Variae Preces*. [364]

René de Sainte-Beuve OSB, *Les Répons de S. Fulbert de Chartres pour la Nativité de la S. Vierge* (Rev. grég. 13 [1928] 121—128, 168—174). Die drei Matutin-responsorien *Solem iustitiae*, *Stirps Jesse*, *Ad nutum Domini*, die Fulbert, Bisch. von Chartres († 1028), für seine Kirche verfaßt und König Robert († 1031) der Überlieferung nach komponiert hat, werden in der Reihenfolge der Tonarten (1., 2., 3. Modus) geordnet (sie wurden in dieser Reihenfolge jeweils als letztes Responsorium der 3 Nokturnen gesungen, das erste außerdem nach dem Capitulum der 1. Vesper); zu den beiden ersten werden Tropen mitgeteilt; melodische und textliche Anspielungen aus anderen Stücken werden angegeben. [365]

J. Prieur, *Un Répons du X^e siècle dans la liturgie actuelle de Bayeux* (S.-A. aus der Tribune de Saint-Gervais 1928). Resp. *Congregati sunt, Deus, ad devorandum me*, seit dem 13. Jh. in der Liturgie von Bayeux als 6. Responsorium *in festo animarum* (2. XI.). Es findet sich schon in einer Hs. der Abtei Fleury-sur-Loire aus dem 10. Jh. Es wird später Prozessionsgesang. [366]

L. D[avid] OSB, *Un „Salut“ pour les Morts* (Rev. du ch. gr. 33 [1929] 15—18). Druckt den Abschnitt der Abhandlung von Prieur (s. vorige Nr.) ab, der die Verwendung des Responsoriums als Proz.-Gesang betrifft. Geht dann näher auf diese Prozession und ihre Gesänge ein (nach einem Prozessional von 1692), unter denen das *Dies irae* zus. mit dem Resp. *Libera me* auftritt. Diese gewiß aus älterer Zeit stammende Eigentümlichkeit gibt Anlaß, den Zusammenhang beider Stücke zu betrachten; das *Dies irae* erscheint nahezu als eine „Prosa“ zum Resp. *Libera*. [367]

E. Jammers, *Die Antiphonen der rheinischen Reimoffizien* (Eph. lit. 63 [1929] 199—219; 425—451). Verf. legt hier die Anfänge einer größeren Arbeit vor, die erstmalig die ma. Reimoffizien zusammenhängend, u. zw. vom musikalischen Gesichtspunkte her, zu behandeln versucht. Er beschränkt sich zunächst auf das Rheinland (mit Recht, insofern diesen Offizien großenteils örtliche Bedeutung zukommt) und auf die poetischen Offizien unter Vernachlässigung der Prosa-Historien der „ersten Zeit“ (9. und 10. Jh., nach einer Scheidung von G. M. Dreves). Der 1. Teil der Abhandlung bietet eine allgemeine Einführung über die Offiziums- und Historien-Produktion des MA überhaupt (nicht in allem befriedigend; so, wenn S. 201 als Ausgangspunkt der Schaffung der neuen *Historiae* das „musikalische Empfinden“ bezeichnet wird [?]), sowie über ihre bisherige, meist nur mit dem Text sich befassende (*Analecta hymnica*) oder Einzeloffizien behandelnde Erforschung. Es folgt eine Liste der dem Verf. bekannt gewordenen, meist neuemierten, rheinischen Quellen (aus dem 13.—16. Jh.), bei fehlender Neumierung ergänzt durch solche außerrheinischer Herkunft. Nicht alle konnte Verf. persönlich einsehen; mancherorts steht eine systematische Nachforschung noch aus. Als Wegweiser dienen die betr. Angaben der *An. hymn.*, die aber hie und da ergänzt werden konnten. Die Quellen werden in örtliche Gruppen gesondert: Niederrhein (nördl. der Linie Maastricht—Aachen—Krefeld; Hauptquellen in Maastricht und Calcar); Mittelrhein (bis zum Hunsrück, entspr. der Kurkölnener und Trierer Grenze; Hauptquellen in Köln und Trier); das süd-rheinfränkische Gebiet (Mangel an Quellen). Dann stellt Verf. eine Liste der ihm aus diesen Quellen bekannt gewordenen Offizien auf, wiederum die Angaben der *Anal. hymn.* ergänzend. Er sondert: 1. Allgemein verbreitete Offizien (1—16), 2. Ordensoffizien „oder ihre Abkömmlinge“ (17—21), 3. „Gemein-

rheinische“ O. (22—26), 4. Mittel- oder südrheinische O. (auch in Oberdeutschland und Ostfrankreich) (27—33), 5. Ausschließlich mittel- und südrheinische O. (34—67), 6. Allgemein nordische O. (Nordfrankreich, Niederrhein, Niedersachsen) (68—75), 7. Ausschließlich niederrheinische O. (76—95). — Die musikalische Untersuchung der Antiphonen zeigt den Einfluß des Dur-Moll-Empfindens in Modalität und Melodiebildung auf. Die Melodieakzente folgen dem Wortakzent, nicht dem Metrum oder Rhythmus der Verse. Die Art der Melismen wird untersucht. Der Aufbau der Kadenzen erfolgt in der älteren Zeit nach den Sinnabschnitten des Textes, in jüngeren nach rein musikalischen Gesetzen. Frankreich bevorzugt die Einteilung nach der Satzkonstruktion, Deutschland die nach Versen. [368]

A. Weißenbäck, *Ave, Regina caelorum* (Mus. div. 16 [1928] 39—41). Urspr. Antiphon zur Non von Mariä Himmelfahrt, war augenscheinlich ein Teil eines Reimoffiziums und dürfte zwischen dem 10. und 12. Jh. entstanden sein. Auf Mariä Himmelfahrt weist neben dem Königincharakter auch das *Vale* = „Lebe wohl“ hin. Die Melodie stammt wohl vom Dichter. Die zweite Melodie — *in cantu simplici* — weist ausgesprochen modernes Baugesetz auf mit deutlicher harmonischer Kadenzneigung. A. St. [369]

A. Weißenbäck, *Regina caeli laetare* (ebda 63—64). Findet sich zuerst um 1200 als Antiphon der Oktav von Ostern, also auch als Teil eines Reimoffiziums. Die musikal. Vertonung gestaltete die ersten 2 Zeilen als Aufgesang, die 3. als Mittelsatz, die 4. als reich melismatisch gestalteten Abgesang. Der Text ist wenig berücksichtigt. „Im ganzen ist uns diese Vertonung wieder ein Beweis des ziemlich ausschließlich formalen musikalischen Gestaltungswillens des Komponisten.“ „Die auch übliche einfache Melodie in cantu simplici ist sozusagen das auf die syllabische Form reduzierte Gerippe der vorher besprochenen Melodie.“ A. St. [370]

A. Weißenbäck, *Das Salve Regina* (ebda 167—169). Für die geschichtlichen Angaben zieht Verf. Wagner I 157 an, ohne aber dessen Korrektur im Band III der Einführung S. 320 zu beachten, wonach als Verfasser des S. R. doch nur Hermannus Contractus in Betracht komme. Auch der Artikel von Cl. Blume in: *Die Kultur der Reichenau* II 821 ff. (*Reichenau und die marianischen Antiphonen*), in dem der Nachweis für die Reichenauer Herkunft und den Anfang des saec. XI als Entstehungszeit erbracht ist, wurde nicht berücksichtigt. [371]

***Joh. Maier**, *Beiträge zur Geschichte der Marienantiphone „Salve regina“*. Eine Studie über die Singweise des Salve regina und ihre mehrstimmigen Bearbeitungen, insbesondere des 15. Jahrhunderts (Freiburger Diss.; Freiburg i. Br. 1928). [372]

***H. J. Moser**, *Aus der Geschichte des Salve regina* (Neue Musikz. 49 [1928] Heft 3—4). [373]

Paul Gerfault, *Cantus Josephini. Chants à S. Joseph recueillis de la tradition et de la piété liturgiques*. Introduction de Mgr. A. Crosnier (Grenoble 1928). Sammlung von 100 Gesängen zu Ehren des hl. Joseph, für den praktischen Gebrauch bestimmt. Es sind latein. Hymnen, Sequenzen, Prosen, Rhythmen, Tropen, Antiphonen, Responsorien und französische „Cantica“. Die Texte gehen dem Alter nach bis in die erste Blütezeit der Josephsverehrung, das 14./15. Jh., und der Herkunft nach zum großen Teil auf Joh. Gerson († 1429), den bedeutenden Panegyriker des Heiligen, zurück. Daneben tritt als Hauptquelle die Sammlung liturg. Texte zu Ehren des hl. J., die Kard. Vives in seiner *Summa Josephina* veranstaltet hat. Ferner treten auf: Lucots *Etude historique* über den Kult des hl. J. (Paris 1875), Dreves, *Analecta hymn.*, Dichtungen des hl. J. Eudes († 1680), die gegenwärtigen und alten Offizien des hl. J., das Processionale Monasticum (1893). Die Melodien sind meist alt, aber größtenteils nicht ursprünglich mit den betr. Texten verbunden; für die Adaptation zeichnet Dom L. David. Andere stammen aus neuer Zeit (Pothier, David). Notation in Quadratnoten, aber mit G-Schlüssel und auf 5 Linien. Die Anordnung gibt immer zuerst Melodie und Text, dann Angabe des Fundortes bzw. der Herkunft und schließlich die französ. Übersetzung. [374]

H. Villetard, *Une mélodie de „Benedicamus Domino“* (Rev. Grég. 14 [1929] 164—168) untersucht die Herkunft der feierlichen *Benedicamus*-Melodie zur 2. Vesper. Die Melodie findet sich (unter dreifacher Wiederholung des ersten Teiles) auf den Worten: *in perhenni seculorum tempore* des Resp. *Honor, virtus* aus dem alten Trinitäts-Offizium (Hartker 103, Worcester 160). Verwendung dieser Stelle als Schluß des tropierten *Pater* im Offizium des P. de Corbeil, ohne Wiederholung des ersten Melodieteiles, unter Umdeutung der bisher im III. plag. notierten Melodie, die aber dauernd den Ganzton unter der Finalis aufweist, in den IV. plag. Verwendung als Tenor in Motetten des 13. Jh. [375]

W. K[urthen], *Der Schluß des Te Deum „non confundar in aeternum“* (Greg. Bl. 52 [1928] 93—94). Weist auf die melodische Verwandtschaft des Schlußverses mit den Versen 21—23 hin (vgl. Wagner III 224 ff.), erklärt diese Verse daraus als sinnverwandt und die Übersetzung des *non confundar* mit „ich werde nicht zuschanden“ als falsch. Es muß im Sinne des flehentlichen „laß mich nicht zuschanden werden“ übersetzt werden. Der Wandel der Auffassung durch den Festcharakter des Tedeums und aus modernem Empfinden, das Anfang und Schluß gleich freudig gestalten will. Bei Komponisten des 16. Jh., ja noch bei Händel begegnen wir der alten Auffassung. [376]

A. Gastoué, *Une Salutation au T.-S. Sacrement* (Rev. du ch. grég. 32 [1928] 65—69). In der italienischen Hs. 559 der Nationalbibl. befindet sich unter den Laudi des Jacopone da Todi und anderer ein fünfstrophiges Gebet: *Ave, Jesu Christe, Verbum Patris, Filius Virginis, Agnus* (Chev. I 1844), das aus einer Reihe von z. T. eucharistischen Anrufungen besteht. Es tritt in der Folgezeit mehrmals unter anderen Formen wieder auf, und zwar als „Canticum“ (gesammelt in Daniels *The-saurus hymnologicus* von 1841 ff., II, 327). Ein Auszug daraus findet sich als Refrain eines *Salve festa dies* für Fronleichnam (*Ave, salus mundi, Verbum Patris* etc.). Dieses *Ave salus mundi* wird als Invokation bei der Elevation in der Messe verwendet (Chev. IV 35 720 aus einer Hs. aus Angers saec. XV in.). Es erhält im 17. Jh. einen Zusatz: *Corpus D. N. J. Chr., qui nos formasti, miserere nobis*. In dieser Form druckt Verf. Text und Melodie aus einer Niederschrift von 1635 (nebst Varianten von 1677 und 1718) ab. [377]

J. Gajard OSB, *Les „changements“ dans les éditions de Solesmes* (Rev. Grég. 14 [1929] 184—189). Die Änderungen finden sich in den verschiedenen Auflagen des *Liber usualis Missae et Officii* oder *Paroissien romain* (Nr. 800 oder 780). Sie betreffen die Weihnachts- und Kartagsmetten. Der Grund ist, daß vor 1922 die betr. Offiziumsteile noch nicht offiziell herausgegeben waren; daher begnügte man sich, sie vorläufig in der Version alter Solesmenser Ausgaben zu drucken. Als 1922 das *Officium Tridui Sacri* und 1926 das der *Nativitas Domini* erschienen, wurde die neue Version sofort in die Neuauflage übernommen. [378]

4. Die theoretischen Schriften: Texte, Wortbedeutung u. a.

*Gerh. Pietzsch, *Studien zur Geschichte der Musiktheorie im Mittelalter*. I. Die Klassifikation der Musik bis auf Ugolino von Orvieto (Freiburger Diss.; Freiburg i. Br. 1928). [379]

P. Wagner, *Ein kurzer Tonar, veröffentlicht und erklärt* (Greg. Bl. 53 [1929] 97—114). Der Cod. 173 des Archivs von St. Thomas in Leipzig (14. Jh.) enthält vor dem eigentlichen Graduale einige didaktische und theoretische Stücke, darunter einen kurzen Tonar (*Tonarius melicus*), den Wagner seiner interessanten Besonderheiten wegen veröffentlicht. Für jeden „Ton“ werden in hergebrachter Art die *litterae inceptivae*, dann der betr. Memorialvers (*Prima aetate* etc.) mit den *differentiae* angegeben. Ihnen werden ohne bestimmte Zahl oder Reihenfolge einige Beispiele aus den Introitus, Gradualien, Offertorien, Communien und Antiphonen des Graduale durch Anfangszitate angeschlossen, einmal ein *Agnus Dei*. Die *litterae inceptivae* und die Beispiele berücksichtigen auch die Transpositionen bzw. „Trans-

formationen“. Als beachtenswert hebt W. die aus den Melodien sich ergebende sog. deutsche Choralüberlieferung hervor. — Der Intr. *Cibavit*, den Verf. in der bemerkenswerten Transpositionsfassung teilweise mitteilt, wurde dem Ref. in einer ähnlichen Fassung in dem von Thibaut veröffentlichten Antiphonar der Abtei des Prés de Rouen fol. 94 bekannt. Interessant ist, daß der Tonar das Off. *Erit vobis* im III plag. notiert und so die Fassung der Vatikana bezeugt, während alle anderen, vom Ref. in seiner Arbeit über den *Wechsel der Modalitätsbestimmung* S. 160 herangezogenen Denkmäler den IV plag. annehmen. Die melodische Wendung des Anfangs fand Ref. im Graduale von Rouen fol. 83 in ähnlicher Form. Die von W. wegen ihrer Seltsamkeit vollständig abgedruckte Fassung der Com. *Tu mandasti* im IV auth. (Vatic. III auth.) ist dem Ref. in fünf Denkmälern begegnet (a. a. O. 55 f.), und zwar unter gewissen Abweichungen, von denen die bedeutendste eine kürzere Wendung des Schlusses ist. In letzterer Gestalt zeigt sie schon der Codex von Montpellier a. d. 11. Jh. p. 84. Auch das Mainzer Graduale von 1671 (Neudruck 1870 S. 201) vertritt die im Leipziger Kodex gegebene IV auth.-Fassung. [380]

Karl Geiringer, *Vorgeschichte und Geschichte der europäischen Laute bis zum Beginn der Neuzeit* (Zschr. f. Musikw. 10 [1928] 560—603). Erwähnt auf S. 571 die Darstellung der „Töne“ auf den Kapitellen der Abteikirche von Cluny. Der „erste Ton“ als Lautenspieler. Dazu Abb. 25. [381]

***Leo Schrade**, *Die Darstellung der Töne an den Kapitellen der Abteikirche zu Cluni. Ein Beitrag zum Symbolismus in mittelalterlicher Kunst* (Deutsche Vierteljahrsschr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. 7 [1929], 229—266; auch als Sonderabdruck). [382]

***H. Potiron**, »*Diabolus in musica*« (La Mus. d'Église 1928, 25—28). Die Furcht vor dem Tritonus im Choral, eine Legende. [383]

J. Handsehin, *Ein mittelalterlicher Beitrag zur Lehre von der Sphärenharmonie* (Zschr. f. Musikw. 9 [1927] 193—208). Veröffentlicht und bespricht ein Gedicht wohl des 9. Jh. (Titel: *Naturalis concordia vocum cum planetis*, Anfang: *Est planetarum similis concordia vocum*), das ihm aus der Boethius-Hs Paris B. N. lat. 7203 fol. 2^v und 3^r in einer Aufzeichnung wohl aus dem Ende des 11. oder Anfang des 12. Jh. bekannt wurde. Es vergleicht die Reihenfolge der Töne des *Systema teleion* mit der der Planeten zwischen Erde und Himmel und der der Engelchöre. Das Gedicht (in Hexametern) ist von Vers 1—21 durchkomponiert und neumiert (diastematisch mit einer Linie, ohne Schlüssel, aber mit Bezeichnung des 1. Tones jeder Zeile), Vers 22—27 bleiben ohne Vertonung, sind vielleicht Zusatz. Um den Inhalt zu klären, geht H. der Lehre von der Sphärenharmonie und ihren Wandlungen bis ins MA nach, beginnend mit Ciceros *Somnium Scipionis*, über Censorinus, Martianus Capella, Favonius und Macrobius, Servius, Boethius, Scottus, Lios Monocus, das *Carmen allegoricum* des Radbod. — Das Gedicht wird im Lichtbild abgedruckt und übertragen; Notation und Melodie werden besprochen. Eine ganzseitige Miniatur aus der Notre Dame-Hs. Florenz Laur. plut. 29 cod. 1 (13. Jh.) wird im Lichtbild beigelegt, auf der die *Musica mundana, humana und instrumentalis* dargestellt ist, eine Dreiteilung, die im 1. Teile an die Vorstellung von der Sphärenharmonie anknüpft. [384]

L. David OSB, *La „Fractio vocis“. Effet vocal ou Mensuralisme?* (Rev. du ch. Grég. 31 [1927] 177—181). Die Statuta des Karthäuserordens (12.—13. Jh.) fordern, daß die *fractio* und *inundatio vocis* und die *geminatio puncti* im Choralgesange des Ordens unterbleibe. Desgl. lehnt der Zisterzienser Aelfred (12. Jh.) die *vocis contractio et infractio* ab (Gerh. II 96). An einer anderen Stelle sagt er: *Hic succinit, hic discinit, alter quasdam medias notas dividit et incidit*. Kann man hier Zeugnisse für ein Fortbestehen ähnlicher Zierformen, Dehnungen und Kürzungen im Choralgesange sehen, wie sie die alte Neumenschrift wiedergibt? — Dom Jeannin erklärt in seinen *Etudes sur le rythme grégorien* diese Ausdrücke mensural, u. zw. *fractio vocis* als „Teilung der Breviswerte in Semibreves“,

inundatio als „Dehnung über zwei Zeiten hinaus“, *geminatio puncti* als „Kontrapunktierung“. Das *dividit et incidit* der zweiten Aelred-Stelle stellt er mit *fractio vocis* gleich. Dom Jeannin will in diesen Stellen Zeugnisse für die Ausführung des Chorals in proportionierten Werten erblicken, die von den Karthäusern und Aelred verworfen werde. — Dom David betont mit Recht, daß die Aelred-Stelle *Hic succinit* etc. sich auf die Polyphonie beschränke und mithin für den Choral ausscheide. Hingegen glaubt auch er, daß die beiden anderen Stellen vom Choralgesange gelten, ohne jedoch der Deutung von *fractio vocis* etc. zuzustimmen. Er verfißt mit guten Gründen die Deutung des Wortes als „Nuance der Gesangsausführung, als ein Singen mit weicher, affektierter Stimme“. Er belegt diese Bedeutung mit Zitaten aus Ambrosius, Hieronymus, Bernhard und Bonaventura. Konkret erblickt er in den betr. Stellen ein Zeugnis für das Fortbestehen der alten Choralvortragsweise. [385]

J. Jeannin OSB, *A propos de la „fractio vocis“* (Rev. du Ch. Grég. 32 [1928] 34—43) besteht auf seiner Deutung: *Fractio* = mathematische Teilung. Er gibt zu, daß bei den von Dom David angeführten älteren Schriftstellern die „Vortragsnuance“ gemeint sei; sie wenden sich gegen das mondäne Singen ihrer Zeit. Bei den *Statuta* und Aelred aber hat das Wort nicht mehr die metaphorische, sondern „materielle“ Bedeutung als direkte Teilung der Zeiteinheiten. Er belegt den Sinn des Wortes *frangere* als „teilen“ mit Zitaten aus der alten Latinität und frühen Musiktraktaten. (Ein Nachweis des Ausdrucks *fractio vocis* als *Terminus technicus* für Teilung der Breves in Semibreves, den man erwartet, wird nicht erbracht). — J. fügt seinen Ausführungen eine Bemerkung über das Organum Hucbalds an, dessen Notation (nach einem Hucbald zugewiesenen Fragment; Couss. II 75) rhythmische Unterscheidungen vorsehe; da das Organum aber die Chormelodie in ihrer ursprünglichen Rhythmik begleite, so sei hiermit das Vorhandensein proportionierter Werte im Choral nachgewiesen. — Dom David begleitet diese etwas unklare Darlegung mit Fußnoten: Er hält mit Recht die Deutung von *fractio* als Zeiteilung für nicht erwiesen; er gibt nur zu, daß jene Deutung, falls man sie gelten lasse, die ganze Stelle eher als eine Beschreibung des Discantus denn als eine solche der Monodie kennzeichnen würde. Jedenfalls lehnt er als unmöglich ab, daß damit die Anwendung proportionierter Werte im Choral bezeugt sei. Auch die Organumstelle rückt er in die richtige Beleuchtung. — Die Meinung des Ref. geht dahin, daß auf beiden Seiten Richtiges und Unrichtiges sich vermengen. Es handelt sich bei den zitierten Stellen um eine Schilderung der „mondänen“ Gesangsübung jener Zeit, vor der der Choral bewahrt werden soll. Es liegt im Zusammenhang näher, anzunehmen, daß die gerügten Übelstände der Mehrstimmigkeit eigen sind und den Choralvortrag nur ungünstig beeinflußt haben (nur in diesem Sinne können die betr. Stellen vielleicht als Zeugnisse damaliger Vortragsweise des Chorals gelten). Es sind also keineswegs hier alte Vortragsweisen gemeint, die nunmehr abgeschafft werden sollen, sei es, daß man mit Dom David an die St. Galler Vortragsnuancen, an das *Quilisma* u. a. denkt, sei es, daß man mit Dom Jeannin an mensuralen Vortrag des Chorals glaubt. Was *fractio vocis* konkret bedeutet, muß noch offen bleiben; es kann sowohl das affektive, weichliche Singen, also die Technik der Ausführung, als auch die Unterteilung der Zeitwerte, also die Technik der Komposition (die wiederum virtuoson Vortrag erfordert), gemeint sein. — Den Ausdruck *cantifRACTus* weist (nach Riemanns Mus. Lexikon) vereinzelt Robert de Handlo (14. Jh.) auf; er wird als „Brechung der Melodie“ erklärt und als frühestes Zeugnis einer Art von Variationstechnik angesprochen. [386]

5. Die Persönlichkeiten: Komponisten, Theoretiker.

A. Amelli OSB, *Saint Thomas d'Aquin, poète et musicien de l'Eucharistie* (Rev. du ch. gr. 32 [1928] 177—181; 33 [1929] 64—69). Französ. Übersetzung eines Vortrags, den A. schon 1924 gehalten und mehrmals veröffentlicht hat (vgl. Jb. 5

Nr. 478, Jb. 8 Nr. 363). In einer ausführlichen Anmerkung reduziert die Redaktion mit Recht das Lob, das A. den Adaptationen des hl. Thomas spendet. [387]

*C. Mohlberg OSB, *Gregor der Große und der Kirchengesang* (Ephem. lit. 1927, 221—224). [388]

Zu diesem Abschnitt vgl. Jb. 8 Nr. 329.

6. Die Pflegestätten des Chorals.

Joh. Vleugels, *Zur Pflege der katholischen Kirchenmusik in Württemberg von 1500—1650* (Tübinger Diss., Aachen 1928). Darstellung der kirchenmus. Verhältnisse in der Zeit der Reformation und des 30jährigen Krieges auf dem Gebiet des heutigen Württemberg und Hohenzollern und unter Beschränkung auf die Stifts- und Pfarrkirchen. Quellen sind Statuten, Urkunden, Chroniken, Erlasse, Synodalakten. Abschn. I 1 behandelt die Einrichtungen zur Pflege des Chorals: Die Stelle des Cantors und Chormeisters, die Chorsänger (Einführung der Chorknaben), das Repertoire, den Choralunterricht, die Besoldung der Sänger usw. Folgende Einzelheiten seien erwähnt: Im Würzburger Sprengel Beibehaltung des greg.-moguntinischen Gesanges (Neudruck des Graduale 1583 mit Text Pius' V., aber alten Melodien). Wird (mit welchem Sinne?) als gregor. Choral vermischt mit „ambrosianischen Rhythmus“ (1) bezeichnet. — Betr. der Ausführung des Chorals sagen die Statuten des Chorherrenstiftes St. Moritz in Ehingen (1508 bestätigt), daß der Kantor „flyssiglich mit ainer gutt mensur“ singen müsse; er solle auch die anderen „zwingen, recht und mensurlich zu psallieren und zu pausieren“. Die Sänger sollen auf ihn achtgeben, ihn „in sin mensur, ob er langsam oder eylend sing, nit hindern oder straffen“. „Mensur“ ist also, wie auch Verf. hervorhebt, nicht im Sinne von mensural, sondern als allgemeines Zeitmaß der Ausführung zu verstehen. Für Horb wird z. B. verlangt, daß die Chorherren *in mensura incepta* fortsingen sollen. Einschärfung, daß niemand den Kantor verbessern dürfe, auch wenn er *nimis festinanter* vorsinge. Für hohe Feiertage wird eigens eine feierliche und langsame *mensura* vorgeschrieben. — Orgelbegleitung des Chorals wird verboten (Syn. von Dillingen 1557). — In Horb werden die Chorschüler *pueri symphoniaci* genannt, obschon ihre Aufgabe nur die Ausführung des einst. Chorals war (vgl. oben Nr. 348). — Später folgen Beschwerden über schlechte Ausführung des Chorals infolge Überbelastung der Sänger (so in Mergentheim oft 3—4 Ämter an einem Morgen); der Gesang wird mehr ein „Heulen, Rumpfe, Hudlen“ (Gmünd). Zersetzende Wirkung der reformatorischen Bestrebungen. — Instrumental- und Figuralmusik finden hie und da Widerstand, werden aber im 16. Jh. ziemlich allgemein gepflegt. Immerhin z. B. in Rottenburg erste Nachrichten über Mehrstimmigkeit erst aus dem 17. Jh. [389]

Jos. Gmelch, *Aus Eichstatts musikalischer Vergangenheit* (Deutsche Ill. Rundschau 1928, Heft 6, S. 39—43). Kurzer Abriß der Musikgeschichte Eichstatts anhand der zahlreichen dort aufbewahrten Denkmäler, von den Anfängen bis zum 18. Jh. Für die Pflege des gregor. Chorals sind die Bischöfe Erchambold (882—912), Reginald (966—991), Heribert (1022—1042) und vor allem Gundekar II. (1057—1075) von Bedeutung, die sich z. T. selbst als Verfasser und Komponisten liturg. Gesänge betätigten. [390]

Zu diesem Abschnitt vgl. Jb. 8 Nr. 327.

C. Systematik.

1. Der Rhythmus.

A. Mocquereau OSB, *Le Nombre musical grégorien ou Rythmique grégorienne, Théorie et pratique, tome II* (Tournai 1927). Nach nahezu 20 Jahren eifriger Arbeit vollendet Dom Mocquereau im vorliegenden 3. Teil des *Nombre musical* dieses Standwerk der Solesmenser Schule. Mit seinen 750 Textseiten übertrifft dieser Teil

die beiden ersten, die 1908 als ein Band von 410 Textseiten erschienen waren, bei weitem. Der Fleiß, die Umsicht und Reife, mit denen er geschrieben ist, erregen und verdienen rückhaltlose Bewunderung. Die Solesmenser Rhythmus-Theorie und die Methode ihrer Darlegung bringt er zu vollem Abschluß. Die beiden ersten Teile hatten das Wesen des Rhythmus aus „allgemeinen Gesetzen“ hergeleitet und seine Theorie aufgebaut und sie sodann auf die „reinen Melodien“ der Choralgesänge angewendet. Man tat den ersten Schritt, quellenmäßige Belege für die tatsächliche Existenz der genial geschauten und theoretisch entwickelten Rhythmus-Gesetze aufzuweisen, indem man die alte rhythmische Notation heranzog. Nun wendet sich der 3. Teil dem Texte der Gesänge zu. Er tut den zweiten Schritt der induktiven Beweisführung, indem er die rhythmischen Gesetze der alten Latinität, bes. der klassischen und der „gregorianischen“, untersucht, um dann die Beziehungen zwischen Text und Choralmelodie, die Beeinflussung der rhythmischen Gestaltung der letzteren durch das altlatein. Sprachempfinden, darzulegen. — Nach einigen allgemeinen Einführungen in Kap. I behandelt Kap. II die Einzelsilbe, ihre Einheit, ihre rhythmischen Qualitäten. Kap. II—VI behandeln das Wort, insbesondere Wesen und Wirkung des Akzents, Kap. VII—X die „incise“ (kleinste Wortgruppe im Satze), und zwar nach allen Möglichkeiten ihrer rhythmischen und melodischen, syllabischen oder melismatischen Gestaltung. Kap. XI ist der „période“ gewidmet (Satzglieder, Sinnabschnitte), speziell der rhythmischen Verbindung der Glieder zum Satzgefüge. Kap. XII befestigt und entwickelt einige der rhythmischen Prinzipien weiter: Länge der Schlußsilbe, Unabhängigkeit von „tonischem Akzent“ und rhythmischem Iktus, Unterschied des latein. und roman. Akzents usw. Kap. XIII und XIV entwickeln die Prinzipien der „gregorianischen Cheironomie“. Ein Anhang bringt eine reiche Zusammenstellung von Grammatiker-Texten der Antike und des Mittelalters. Ein ausgezeichnete analytischer Index beschließt das Werk. — Das Buch ist nicht geschrieben, Gegner zu entwerfen oder zu Freunden zu gewinnen. Denn so erstaunlich reich sein Inhalt ist — es fügt der Theorie von Solesmes nichts wesentlich Neues hinzu; es findet sie vielmehr nur auf einem weiteren Gebiete bestätigt. Die Stellungnahme zu ihr wie zur Solesmenser Methode wird daher durch das neue Buch kaum beeinflußt werden. Nach wie vor werden jene, die methodisch einen anderen Weg zu gehen gewohnt sind, mit unüberwindlicher Zurückhaltung vor seinen Ergebnissen stehen, die sie als aprioristisch betrachten. Nach wie vor werden die einen seine Art bewundern, die anderen sie ablehnen: dieses starke Mitspielen spekulativer und ästhetischer Prinzipien oder eines gewissen persönlichen Feingefühls für den Choral (instinct d'un vieux grégorien), dieses spielende Überbrücken der Schwierigkeiten des Einzelfalles, dieses kluge Auswählen günstiger Quellenaussagen, diese scheinbar schrankenlose Dehnbarkeit der aufgestellten „Gesetze“. Allerdings, wer das Buch kritisch durcharbeiten will, dem stellt allein schon die Fülle von Material, die hier zusammengetragen wurde, eine schwere Aufgabe. Die Theorie von Solesmes steht und ist nicht so leicht zu erschüttern. Vgl. folg. Nr. [391]

J. Jeannin OSB, *Accent bref ou Accent long en Chant Grégorien?* (Paris 1929). Ein beachtenswerter Vorstoß gegen ein Hauptprinzip des *Nombre musical*, nämlich das der Kürze des latein. Akzents in der Sprache der klass. und gregor. Epoche, das sich auch in der greg. Melodiebildung als eine Tendenz zum kurzen Tone auf der Akzentsilbe äußere. Betont zunächst, daß der *accentus acutus* nicht immer und an sich kurz sei, sondern nach der Aufstellung der Grammatiker auch lang sein könne; es komme also hier auf Länge oder Kürze der Silbe an, die ihn trägt, eine Unterscheidung, die Dom Mocquereau übersehen habe. (Eine andere Hypothese der Grammatiker lautet, wie J. in einem Nachwort zugibt, daß der *a. acutus* nur über kurzen Silben, über langen dagegen der *a. circumflexus* stehe, der als Doppelakzent angesehen wird; von dieser Unterscheidung geht M. aus.) Mit wachsender Umbildung der Sprache erfährt der bisher „tonische“ Akzent eine Wandlung zur

Intensität hin und hat damit sogleich auch die Tendenz zur Länge, die schon vorher eine Anziehungskraft auf den Akzent geübt hatte (*légere*, aber *legébam*). Im 5. Jh. und im greg. Gesange wird daher der Akzent — im Gegensatz zur Aufstellung M.s — meist als lang behandelt. Den von M. angeführten Beispielen der Notenhäufung auf unbetonter Silbe lassen sich ebenso viele, ja mehr des umgekehrten Verhaltens entgegenstellen. (Vgl. N. m. II p. 213, wo M. gleichfalls diesen Umstand feststellt, aber davor warnt, ihn als Beweis der Länge des Akzentes anzusehen.) Die Hss. von St. Gallen, bes. Hartker, zeichnen nach J.s Versicherung bei syllabischen Gesängen in 8 unter 10 Fällen den Akzent durch Dehnungszeichen aus; bei melismatischen ist in 6—7 unter 10 Fällen die melodische Auszeichnung der Akzentsilbe zu beobachten. Das Verhältnis 8:10 zeigt auch die ambrosian. Hymnodie. — In einem bestimmten Falle will J. sogar den Akzent als immer lang nachweisen, nämlich wenn der Schluß einer „incise“ durch ein Paroxytonon mit je einem Ton über jeder Silbe gebildet wird (*credo in unum Deum* u. ä.). In den Hss. werden diese Stellen meist durch einfache Virgen oder Puncta bezeichnet, die an sich sowohl für die Länge als für die Kürze in Anspruch genommen werden können, wenn nicht irgendwie eine nähere Bestimmung hinzutritt. Nun ist aber die einzige nähere Bestimmung, die die Hss. häufig genug hinzusetzen, der Buchstabe *t* (= *teneatur*) oder das Episem. Ein einwandfrei festzustellendes *c* (*celeriter*) dagegen ist nicht zu finden. Daraus folgert J. die Länge der Schlußöne und gerade der Akzentsilbe in allen ähnlichen Fällen, auch wo die nähere Bezeichnung nicht vorhanden ist. Er wirft M. vor, daß er in seinen Editionen und in der Behandlung solcher Stellen innerhalb des N. m. diese Aussagen der Hss. einfach unbeachtet gelassen habe. J. führt mehrere Beispiele an. Die Zusammenfassung J.s lautet: „Der lateinische Akzent wurde in der Zeit, da sich das kirchliche Gesangsrepertoire bildete, frei behandelt, aber mit deutlicher Tendenz zur Länge hin, vornehmlich im syllabischen Stil.“ Sein Urteil über den 3. Teil des N. m. ist folgendes: „Solange die Paläographen von Solesmes nicht eine feste Zahl authentischer *c* für letztbehandelten Fall nachweisen, bleibt der zweite Band des N. m. von Dom M., so imposant er in seiner ultrawissenschaftlichen Darstellungsweise erscheint, ebenso wie der erste die talentvoll geführte Apologie eines rhythmischen Systems, das sich jeden Augenblick in Widerspruch mit den Hss. sieht.“ [392]

A. M[ocquereau] OSB, *Réponse à une question* (Rev. Grég. 14 [1929] 180—184). Die Hauptregeln des *Nombre Musical* sind folgende: Die Unteilbarkeit des „temps simple“, die Zusammensetzung jeder Gruppe aus „temps binaires et ternaires“. Dem steht gegenüber die Aufstellung eines „temps simple condensé“ (leichte Verringerung der Dauer) sowie der „groupe condensé“ (4 Noten zu 3 Zeiten). Fragesteller verlangt genauere Formulierung und einen annehmbaren Beweis des Prinzips der „condensation“. Die Antwort beruft sich auf den Satz: Die Kunst steht über den Regeln. Stets sind Ausnahmen zulässig. Die Kondensierung findet sich überall in der Musik (*accelerando*, Triolen, Quartolen). Der Choral kennt die Verringerung der Zeiteinheit, in den Hss. durch den Buchstaben *c* angedeutet; diese Verringerung führt „par exception et assez rarement“ zur Kondensation der Gruppe. Eine ähnliche Funktion übt der Oriscus aus. Regelmäßig tritt sie in der Psalmodie auf. — Ob diese Antwort genügt, ist eine neue Frage. [393]

L. Bonvin SJ, *Rhythmische Äquivalenzen und Gleichdauer der Neumenvirga und der Punktnote* (Greg. Bl. 32 [1928] 61—64). Gibt einige Stellen aus Jeannin, *Rythme grégorien* wieder, in denen er sich über die beiden im Titel ausgesprochenen Probleme gegen P. Wagner wendet. Graphische Divergenzen seien noch nicht Ausführungsdivergenzen (unter Berufung auf die doppelt notierte Antiphon *Volo pater* bei Hartker p. 294 und 375). Die Gleichdauer von Virga und Punktum wird durch die Regelmäßigkeit der Divergenzen in der Notierung von St. Gallen und Chartres nahegelegt. Bei metrischer Bedeutung der Virga müsse eine episemierte Virga also 4 Zeiten haben, was den Aussagen der Autoren widerspreche. Huchalds Beispiel-

antiphon *Ego sum via* weist an den als doppeltlang bezeichneten Noten in der lateranensischen Notierung Episeme auf, während die anderen als kurz bezeichneten Noten Virgen ohne Zeichen enthalten. [394]

L. Bonvin SJ, *Ein Beispiel von Rhythmus-Verlust in unserer Zeit* [Mus. s. 58 [1928] 75—77]. Will ein Beispiel dafür geben, wie der Choral (der nach B.s Auffassung ursprünglich in proportionierten Zeitwerten ausgeführt wurde) seinen Rhythmus verlieren konnte; er weist darauf hin, daß die „Messe royale“ des Henry Dumont, die in der 1.—5. Aufl. in Vierecken und Rauten notiert war (= 2 Zeiten und 1 Zeit), im *Liber Usualis* von Solesmes ins Notengleichmaß gebracht ist, als sei der Kapellmeister Ludwigs XIV. ein Zeitgenosse Guidos von Arezzo gewesen. Ähnliches, meint der Verf., konnte auch im MA geschehen. [395]

L. Bonvin SJ, *Concerning Gregorian Chant* (The Eccl. Review 78 [1928] 516—518). Wendet sich gegen McNeill's Beschreibung des gregor. Chorals in seinem Artikel „*Sacred Music*“ (s. Nr. 437). Man muß zwischen *cantus gregorianus* und *c. planus* unterscheiden. Die Ausdrücke *c. planus* oder *musica plana* bezeichnen einen Verfall des greg. Gesanges, der im 11. Jh. seinen „originellen Rhythmus“ verlor. Verf. legt dann wieder einmal seine metrische Theorie dar. Beruft sich auf die ma. Theoretiker sowie auf die Forschungen Jeannins. — Ferner sei der Gesang nicht „aus dem Text herausgewachsen“; „gesungenes Gebet“ mag er sein bei der Präfation, dem Paternoster, dem Psalmengesang; aber wenn beim feierlichen *Ite missa est* auf die Silbe *te* 20 Noten kommen, könne man nicht sagen, daß der Gesang sich aus dem Text entwickelt habe. Hier liege rein musikalische Erfindung vor usw. H. H. [396]

M. Thuiss OSB, *Gregorian Chant Rhythme* (The Eccl. Review 80 [1929] 414—416). Beruft sich gegen L. Bonvin SJ (vgl. Nr. 396) auf das Schreiben des Kard. Martinelli, Präfekten der Congregatio S. Rit., vom 18. II. 1910, an M. Haberl in Regensburg. Die Vatik. Choralausgabe hat am freien Rhythmus festgehalten. Wenn daher auch die Gegner desselben vom wissenschaftlichen Standpunkte aus im Rechte wären, so dürften sie doch von ihren Theorien keinen praktischen Gebrauch machen. — Die Verteidiger anderer rhythmischer Systeme legen großen Wert auf das Werk des Dom Jeannin; wenn dieser seine Forschungsreise in den Orient mit dem päpstlichen Segen angetreten hat, so ist dieser Segen doch keine Sanktion für die Resultate seiner Forschungen und keine Empfehlung seines Werkes. Die Tatsache, daß die Vatikanische Ausgabe auf dem System des freien Rhythmus beruht, läßt uns die Intention der kirchlichen Auktorität erkennen, daß der Gesang entsprechend diesem System ausgeführt werde; Systeme eines mensurierten Rhythmus sind praktisch ausgeschlossen, selbst wenn sie historisch richtig wären. H. H. [397]

***L. Bonvin SJ**, *The Measure in Gregorian Music* (The Musical Quaterly, New York, 15 [1929] Heft 1). [398]

L. David OSB, *La restauration du chant grég. et le mensuralisme* (Eph. lit. 41 [1927] 245—277; 349—377). S. JLw 7 S. 344 f. Nr. 512. [399]

Alfred Lorenz, *Eine Verbesserung in den Rhythmisierungsversuchen neumierter und choraliter notierter Gesänge* (Zschr. f. Musikw. 10 [1928] 321—326). Will keine wissenschaftliche Untersuchung bieten, sondern nur eine Anregung aussprechen. Steht auf dem Standpunkt, daß der Choralrhythmus noch verborgen ist, neigt aber persönlich zur Hypothese Riemanns, weil sie „befriedigende Resultate liefert“ (dasselbe sagt die Solesmenser Schule mit mehr Recht von ihrer historisch und theoretisch besser begründeten Lösung). Er stößt sich nur an R.s Notierung der Notengruppen auf rhythmisch schweren Endsilben in Hymnenstrophen (so Riemanns Handb. I 2 S. 16), die oft kleinste Notenwerte häuft. Er schlägt vor, die letzte Note dieser Gruppen als Schwerpunkt aufzufassen (nicht wie R. die erste) und zu diesem Zwecke die ganze Melodie im ungeraden Takt zu schreiben (er nähert sich damit der Jeanninschen Interpretation des Hymnen-

rhythmus). So erhalte das Ganze ein „besseres und damit wahrscheinlicheres Gesicht“. Findet ein ähnliches Verhalten bei den kleinen Schlußmelismen der italien. Vokalmusik des 16.—18. Jh. — Wo bleibt aber bei diesen „Lösungen“ und Vorschlägen, zumal sobald es sich um nicht-metrische Texte handelt, der Zusammenhang mit den Denkmälern der Choralnotation? [400]

2. Die Kompositionsgesetze (Ästhetik).

***Fel. Messerschmidt**, *Melodie und Sprache im gregorianischen und deutschen Choral* (Schildgen. 9 [1929] 251—259). [401]

H. Freistedt, *Eine Alleluja-Studie* (Greg. Bl. 52 [1928] 116—124; 139—143). Befaßt sich mit der Allelujamelodie vom Typ *Haec dies*. Untersucht zunächst, welcher von den 11 Texten, für die jene Melodie in der Vaticana verwendet wurde, ihr Originaltext ist. Kommt auf methodisch gutem und instruktivem Wege dazu, den Vers *Haec dies* vom Samstag nach Ostern als ursprünglichen Text aufzustellen. Sucht dann aus der vergleichenden Betrachtung aller Verse nach den kompositionstechnischen Prinzipien, die bei Anpassung der Melodie maßgebend waren: Beibehaltung der gedanklichen Teilung bei Auswahl und Ordnung der Texte, Wandel in der Behandlung des Interpunktionsmelismas auf *Dominus*, das in den anderen Versen auf die Akzentsilbe verschoben wird, gesetzmäßige Verteilung der gleichbleibenden Akzentmelismen (bei Überschuß an Akzenten im Text werden die Akzentmelismen auf Anfang und Schluß des Abschnittes verteilt, während die Zwischenakzente ohne Melismen bleiben), architektonische („melodisch-entwickelnde“) Bedeutung der Akzentmelismen. [402]

P. Wagner, *Ästhetik des gregorianischen Gesanges* (Bericht über d. deutsch. Kongr. f. Kirchenmusik 19.—22. Apr. 1927 [s. Nr. 410] 71—80). Untersucht die Ästhetik des Choralhochamtes. Die neuzeitliche Berechtigung des gregor. Chorals ergibt sich aus seiner Überzeitlichkeit, Überörtlichkeit und Überpersönlichkeit, die ihm durch seine Stellung in der Liturgie zuteil geworden sind. Seine Ästhetik wird aufgezeigt an der Grundform der alten Psalmodie Aa Ba Ca, von der das Prinzip der Wiederholung in die greg. Formen übergegangen ist. Im Aufbau des Choralamtes sieht W. durch Intr. u. Com. (mit ihren ursprünglichen Psalmen) die klassische Sonatenform ABA abgebildet, die in einzelnen Gesängen im kleinen wiederkehrt (Intr., All.). Grad. und Alleluja werden mit dem Offert. als Sologesang besonders gewertet. Der melodische Reim wird nur kurz gestreift. Zuletzt ein Hinweis auf die ästhetische Feinheit des greg. Rhythmus. A. St. [403]

3. Die Tonarten.

U. Bomm OSB, *Der Wechsel der Modalitätsbestimmung in der Tradition der Meßgesänge im IX. bis XIII. Jahrhundert und sein Einfluß auf die Tradition ihrer Melodien* (Einsiedeln 1929). Mit Benutzung von 11 „Denkmälern“ — für die Praxis bestimmter vollständiger Aufzeichnungen der Melodien — und von 8 theoretischen Schriften des 9.—13. Jh. untersucht B. die musikalische Struktur eines jeden Meßgesanges, bei dem sich eine verschiedene Modalitätsauffassung geltend macht. Aus den vielerlei Strömungen und nicht selten verworrenen Entwicklungen kann er folgendes greifbare Resultat herausheben: Die Frühzeit (9.—10. Jh.) beschränkt sich auf Melodiebeobachtung und gelangt nur an Hand bestimmter melodischer (z. B. psalmodischer) Hilfsformen zu einer in den Melodien begründeten Modalitätsbestimmung. Aber schon bald setzt ein Umschwung ein. Die „zu eng konzipierte Theorie“ wird „leider zu früh aus der Schülerin zur Lehrerin; sie nimmt eine Art obersten Judiziums in Anspruch, das alle Gesänge einer Prüfung auf ihre Regularität unterwirft“ und die vermeintlichen „Irregularitäten“ auszutilgen sucht. — Auch innerhalb der trocken aussehenden Untersuchungen begegnet man manch anregender, wertvoller Bemerkung über das Verhältnis der Quellen zueinander, über die

reichen Sologesänge, die ihre Modalität reiner zu bewahren wissen als die einfacheren Gesänge wie Introitus und Communio u. a. Die Choralwissenschaft wird es dem Verf. zu danken wissen, daß er als erster auf die Modalitätsangaben des Kodex 47 von Chartres (10. Jh.) hingewiesen und sie zu deuten verstanden hat. — Zu Beginn des Werkes würde man eine eingehendere Erklärung des Begriffes Modalität erwarten. Der Begriff „wandernde Melismen“ scheint zu eng gefaßt zu sein (S. 113). Das Graduale D. Pothiers war 1885 ein epochemachendes Ereignis, ist aber doch durch die Vaticana überholt worden. An seiner Stelle wäre wohl besser eine Hs. benützt worden, welche die sog. deutsche Choraltradition vertritt. — Diese kleinen Ausstellungen tun dem Werte des Buches keinen Eintrag. Bei der vorzüglichen Methode, über die B. verfügt, ist im Interesse der Choralwissenschaft nur zu wünschen, daß er dem Problem der Modalität im Choral, das noch so viele ungelöste Fragen in sich schließt, auch fernerhin seine Aufmerksamkeit zuwende.

Dominicus Johner OSB (Beuron). [404]

H. Potiron, *La Modalité Grégorienne* (Monogr. Grég. IX, Tournai 1928). Sehr anregende und instruktive Studie, anschließend an des Verf. *Cours d'accompagnement* (Monogr. Grég. VI), aber diesmal ohne Rücksicht auf die begleitende Harmonie. P. stellt anhand der überlieferten Melodien eine neue Theorie der Choral-Tonarten oder vielmehr der Choral-Modulationen auf, indem er nicht von der starren ma. Systematik, sondern von der Melodie in ihrer lebendigen Funktion selbst ausgeht. Erörterungen über die Gründe der „Schlußwirkung“ einer rein melodischen Kadenz, über die Bedeutung der 6. oder 7. bzw. der 4. Stufe innerhalb eines Modus (sie können alteriert werden, ohne daß der Modus wesentlich verändert wird), über die wesentliche Funktion der 3. Stufe usw. leiten zur Aufstellung dreier gleicher Final-Tetrachorde über: chaG — FEDC — baGF, die nach oben zu Hexachorden erweitert werden („Tonalitäten“ genannt) und in dieser Gestalt jeweils alle charakteristischen und wesentlichen Intervalle jedes Modus enthalten: e—G; a—C; d—F. Die beiden ersten sind charakterisiert durch h, die dritte durch b. Dann untersucht P. zunächst allgemein die Rolle des b. Er wendet sich gegen die alte Auffassung, daß es nur der Vermeidung des Tritonus diene; der Tritonus habe gar nicht, wie die Gesänge selbst erweisen, jene Abneigung gefunden, wie es theoretische Zeugnisse nahelegen wollen (Ref. glaubt allerdings, daß sich weder das eine noch das andere in dieser Allgemeinheit behaupten läßt). Das b steht vielmehr zunächst im Dienste der Schreibung einer chromatisch (d. h. mit Es oder Fis) modulierenden Melodie, deren Notierung es durch seine Doppelgestalt h und b ermöglicht („si transpositeur“; allerdings lehnt P. den Ausdruck „Transposition“ ab, spricht also nicht von einem „transponierten 1. Modus“, sondern von einem „1. Modus in a“, „6. Modus in c“ usw.). Das b spielt also eine Rolle in der Modulation. — Weiter führt sodann die geistreiche Untersuchung über die Funktion der 3 (nb. nur von Potiron aufgestellten, durchaus nicht historischen) „Tonalitäten“. Sie ermöglichen nicht nur die „Transposition“ eines Stückes, sondern üben innerhalb einer in der Originallage sich bewegenden Melodie eine modulierende Wirkung aus. P. stellt fest, daß jede Melodie, welche die Grenzen eines der 3 Tonalitäts-Hexachorde überschreitet, falls diese Überschreitung nicht ganz vorübergehend oder rein ornamental ist, sofort auch einer Modulation zustrebt. Er kann ein Gesetz aufstellen: Jedes längere Verweilen auf Intervallen einer anderen „Tonalität“ bringt Modulation mit sich, d. h. Kadenzierung auf einer Tonika dieser anderen „Tonalität“. Dabei wird allerdings „Modulation“ in einem Sinne genommen, der schon den Übergang von I-Kadenz in D zu solchen in a als Modulation „dans l'ordre des dièzes“ betrachtet. — Den Schluß bildet eine kurze Darlegung der von den einzelnen Modi bevorzugten Modulationen, in die wiederum gute Einzelbeobachtungen eingefügt sind, die die Beziehungen von Tetrardus und Protus, die Tendenz zur Dur-Tonika (G oder C als Finalis mit Beziehung zur Oberquint) usw. beleuchten. — Die im Buche herangezogenen Beispiele sind allen Gat-

tungen gregor. Gesänge (Antiphonen, Responsorien, Ordinarien, Hymnen) entnommen, ein Zeichen, wie allgemein das hier aufgezeigte Gesetz Geltung hat. Bei näherer Einzeluntersuchung wird es aber vonnöten sein, hier eine Trennung vorzunehmen, da die melodiebildenden Faktoren doch bei jeder Gattung verschieden sind. Auch die Entstehungszeit der einzelnen Gesänge müßte mehr unterschieden werden. — Sehr stark beruft sich P. bei Beurteilung gewisser Erscheinungen auf das „Hören“, z. B. das „sous-entendre“ des Fis bei einigen Melodien der 1. Tonalität in G, die „harmonische“ Beziehung der Tonika G oder C zu ihrer Oberquint u. ä. Ob hier nicht doch eine Gefahr vorhanden ist, modernes Empfinden mitsprechen zu lassen? War nicht das musikalische Empfinden des frühen MA doch anders, trotz der Allgemeingeltung physikalischer Harmoniegesetze? Gerade diese Frage ist eine der schwierigsten und delikatesten in der Erforschung der alten Melodien, je näher uns diese an die Anfänge der Überlieferung führt. — Jedenfalls beleuchtet die originelle und geistreiche Theorie die gregor. Compositionsweise als ein „système classique modulant“ von einer neuen Seite. Was man bei ihrer Beurteilung immer vor Augen haben muß, ist, daß sie keine historische Erkenntnis, sondern nur theoretisches Hilfsmittel zur Feststellung der inneren, musikalischen Gesetze des Choral sein will. [405]

J. Jeannin OSB, *Du si bémol grégorien. A propos d'un ouvrage récent.* (La Tribune de Saint-Gervais 25 [1928] 143—146; 175—180). Wendet sich gegen Potirons „Théorie tri-tonale“, soweit sie dieser schon in seinem *Cours d'accompagnement* dargelegt hat (unter dem Gesichtspunkte harmonischer Begleitung). Lehnt sie ab, weil sie dem b eine so wesentlich modulierende Funktion zuweist (in der 3. „Tonalität“, ebenso wie h in der 1. und 2). J. sucht nachzuweisen, daß das b lediglich ein „chromatisme d'attraction“ sei, ohne modulierende Kraft. Die Alteration sei durch die Nähe des F hervorgerufen, also durch die (von P. bestrittene) Abneigung gegen den Tritonus. Stützt sich auf Guido von Arezzo, der das b nur in dieser Funktion anerkenne. Weist auf die nebensächliche Behandlung dieser Stufe in der ma. Schreibung hin. Führt die Verschiedenheit der Überlieferung gerade in diesem Punkte an usw. — Seine Argumente sind dem Einzelfall entnommen, der natürlich auch im Sinne P.s jeweils besonderer Untersuchung bedarf. Sie zeigen, daß sich an die Theorie P.s zwar manche Probleme anschließen, vermögen sie aber wohl nicht zu erschüttern. [406]

***A. Mendelssohn**, *Tonleiter und Kirchentonarten* (in: Gottesdienstliche Fragen der Gegenwart, Smend-Festschrift, Gütersloh 1927). [407]

D. Der Choral in der Gegenwart.

1. Die Choralwissenschaft.

H. J. Moser, *Die Musikwissenschaft in der Ausbildung des Kirchenmusiklers* (Ber. über d. deutsch. Kongr. f. Kirchenmus. 19.—22. April 1927 [s. Nr. 410] 48—54). Notwendigkeit dieser Ausbildung zur rechten Wiedergabe alter Musikwerke (Choral, klass. Polyphonie), zu guter Programmwahl, zur künstlerischen Lösung der Gesangbuchfrage, zur aktiven Mitarbeit in musikwissenschaftlicher Forschung durch Veröffentlichung wertvoller alter, in den Pfarrarchiven oder auf Kirchenböden ruhenden Musikalien, durch Studien über die heimatliche Kirchenmusikpflege. Außer der Musikgeschichte sind für den Kirchenmusiker von Bedeutung auch die übrigen Teilfächer der Musikwissenschaft, vor allem Akustik, Glockenkunde. A. St. [408]

K. G. Fellerer, *Kirchenmusik und Musikwissenschaft* (CVO Musica s. 60 bzw. 59 [1929] 147—152). Referiert kurz über den Stand der wissenschaftlichen Erforschung der Hauptperioden kirchenmusikalischen Schaffens. Betont, daß der Forscher keine Erscheinung als verurteilenswert von seiner Arbeit ausschließen darf. Fordert in diesem Sinne zur Erforschung des 17. und 18. Jh. auf, obschon

diese Zeit dem „Praktiker“ als Verfallszeit erscheint. Mahnt zum „Denkmälerschutz“. [409]

Bericht über den deutschen Kongreß für Kirchenmusik vom 19.—22. April 1927. Im Auftrage des Preuß. Ministeriums für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung herausgeg. von der Staatlichen Akademie für Kirchen- und Schulmusik in Charlottenburg (Kassel 1928). Enthält den Wortlaut sämtlicher z. T. bedeutsamen Referate. Für uns kommen in Frage: D. Johner OSB (s. Jb. 7 Nr. 506); J. Lechthaler (s. unten Nr. 430), H. J. Moser (s. Nr. 408), H. Müller, *Einiges über klassische kirchliche Polyphonie*, J. Plath, *Die liturgischen Aufgaben des Organisten und Chordirigenten*, P. Wagner (s. Nr. 403). A. St. [410]

C. Eccher, *XIV Congressus Nationalis de musica sacra* (Rom 23.—27. IV. 1928) (Eph. lit. 62 [1928] 289—287). [411]

G. Prado OSB, *El IV Congreso nacional español de Música Sacra* (Vitoria, 19.—22. XI. 1928) (ebda 63 [1929] 52—57). [412]

G. Prado OSB, *Der IV. spanische Nationalkongreß für Kirchenmusik zu Vitoria* (CVO Mus. s. 60 bzw. 59 [1929] 183—189). Die Fragen der gregorianisch-liturg. Erneuerung nehmen auf diesem am 19.—22. XI. 1928 abgehaltenen Kongreß einen bedeutenden Raum ein. Vorführung gregor. Melodien durch geschulte Chöre und Mitglieder einfacher Landgemeinden. [413]

2. Die praktische Choralpflege.

Zum Jubiläum des Motu proprio Pius' X. vom 22. Nov. 1903: X, Le Motu Proprio de Pie X sur la Musique sacrée dans l'ancien et le nouveau monde (Rev. grég. 14 [1929] 54—79). 12 Einzelberichte verschiedener Verf. über Choralrestauration in verschiedenen Ländern. — X, *Le vingt-cinquième Anniversaire du „Motu Proprio“* (Rev. du ch. grég. 32 [1928] 161—164). — J. B. Ward, *Après vingt-cinq ans: Autorité et Obéissance* (Rev. grég. 13 [1928] 202—208; Übersetzung aus The Ecclesiastical Review). — D. Johner OSB, *25 Jahre Motu Proprio* (CVO Mus. s. 60 bzw. 59 [1929] 62—70). [414/7]

Constitutio Apostolica De Liturgia deque Cantu Gregoriano et Musica Sacra cotidie magis provehendis (Divini cultus sanctitatem) Acta S. Sedis 21 [1929] 33—41). Übersetzungen: CVO Musica Sacra 60 bzw. 59 (1929) 49—61 (J. Maier). Greg. Bote 45 (1929) 65—73 (Schwake). Quest. lit. et paroiss. 14 (1929) Heft 2 (Beilage). Rev. du chant grég. 33 (1929) 56—58; 78—84. Rev. grég. 14 (1929) 48—53 u. a. — Würdigungen: CVO Mus. s. 60 bzw. 59 (1929) 115—121; 152 bis 156 (E. Drinkwelder). Chorwächter 1929, 81 ff. (B. Reiser). Lit. Zeitschrift 1 (1929) 110—111 (Spöth). Schöner Zukunft 4 (1929) Nr. 27 (Johner). Rev. lit. et musicale 1929, Heft 2 (Delaporte). Ons lit. Tijdschrift 1929, Heft 3 (Teulings). Orate Fratres 3 (1929) Heft 7, Quest. lit. et par. 14 [1929] 168—197 (Kreps) u. a. [418]

Dominicus Johner OSB, *Neue Schule des gregorianischen Choralgesanges* (6. erw. Aufl., Regensburg 1929). In neuem Gewande und neuer Bearbeitung erscheint der seit Jahren bewährte, zuverlässige Führer in die Choralpraxis in 6. Aufl. Aus seinen bisher getrennten zwei Hauptteilen mit besonderer Kapitelzählung und besonderen Anhängen ist ein Ganzes geworden, das sich in 3 Abschnitten aufbaut: A. Grundlagen, B. Verschiedene Arten von Chormelodien (Formenlehre), C. Zum tieferen Verständnis des Chorals. Die Kapitelfolge wurde verschoben und dadurch die Übersichtlichkeit vermehrt. Auch innerhalb der Kapitel wurde die Stoffgliederung verdeutlicht. Überall wurden die Ergebnisse der neuesten Forschung, soweit für eine „Schule“ von Bedeutung, eingearbeitet. So wurde z. B. dem Kap. über den Rhythmus die Theorie des *Nombre musical II* eingefügt, ohne daß aber Verf. seinen auf das deutsche Sprachempfinden sich stützenden Standpunkt aufgibt, der in syllabischen Gesängen dem Wortakzente maßgebende Bedeutung zulegt. Die wert-

vollsten Kapitel enthält wohl der 3. Abschnitt, in dem der Verf. aus Eigenstem eine Ästhetik des Chorals und seines Vortrags entwirft. [419]

Th. Laroche, *Principes traditionels d'exécution du chant grégorien d'après l'École de Solesmes* (Tournai 1929). Zusammenfassung der Solesmenser Choralprinzipien zu einer kleinen, praktischen „Schule“. Die Darlegung erfolgt meist als Frage und Antwort. Das Buch ist eine Neubearbeitung und Erweiterung einer vom gleichen Verf. schon 1918 veranstalteten Ausgabe (Edition polygraphiée). Dom A. Mocquereau spendet in einem Briefe, der dem Buche vorausgeschickt wird, der neuen Schule volle Anerkennung. [420]

H. Halbig, *Das Officium des Ostersonntags* (Jahrb. d. staatl. Akademie f. Kirchen- u. Schulmusik. Berlin 1 [1927/28] 57—75). Verf. will Musikhistorikern wie Kirchenmusikern „einmal bestimmte Formen des cantus gregorians im Verlaufe des Stundenofficiums zeigen, gleichzeitig aber sie auch vertraut machen mit dem lit. Rahmen für die greg. Gesänge des Stundengebetes sowie mit der Einrichtung und dem Gebrauch“ der offiziellen Bücher. Daher bietet er nach Literaturangaben, einem kurzen Abriß der Entstehungsgeschichte des Stundengebetes und einer näheren Beschreibung der einzelnen Bestandteile der Horen, einen Abdruck des Osterofficiums des Römischen Breviers (Matutin vollständig mit Text und Melodien, die anderen Horen schematisch). [421]

G. Sunyol OSB, *El Geni oracional del cant gregorià* (Vida crist. 15 [1927] 68—71). Melodie, Rhythmus und Ausdruck des gregor. Gesangs strömen unmittelbar und mittelbar aus dem liturg. Text, dem Gebete der Kirche. Die Geschichte des gr. Ges. ist daher identisch mit der Geschichte des kirchl. Gebetes. Als dieses blühte und verstanden wurde, war auch jener beliebt und wirkte sichtlich auf den Geist der Gläubigen. Als das kirchl. Gebet vergessen und durch den Subjektivismus erstickt wurde, da erschien der liturg. Gesang als ungenügend. J. V. [422]

Bas. Ebel OSB, *Die Stellung des Chorals in der Liturgie und die Folgerungen für unsere Zeit* (CVO-Mus. s. 59 bzw. 58 [1928] 29—37). Die Liturgie als Handlung und Gebet der Gemeinschaft, die, vom Priester geleitet, in Gruppen sich gliedert (Chor — Gemeinde). Ihrem Handeln und Beten dient der Choral, dessen Eigenart als „singendes Sprechen“ an den einfachen Stilformen kurz aufgezeigt wird. Der Choral als Sprache der Mysterienhandlung. Notwendigkeit der Einführung des Volkes in die Chormelodie, um es so zur vollen Teilnahme an der Liturgie zu führen, um so eine einheitliche liturg. Feier zu erzielen. Kurze praktische Winke. [423]

J. Hatzfeld, *Der Priester im Dienste der Musica sacra* (Votr. auf d. Bez.-Präs.-Konf. d. Cäcilienvereins d. Erzd. Köln 7. X. 1929. Sonderdr. Köln 1929). Geistvoll begründete Mahnungen an den Klerus zur Pflege des lit. Gesanges. Th. Kl. [424]

W. Schmid, *Kirchenmusik und Geistesgeschichte. Gedanken zu kirchenmusikalischen Gegenwartsfragen* (Mus. div. 16 [1928] 8—10). Gleich der latein. Sprache beim Kultus gibt es auch auf dem Gebiet der Musik eine für alle verständliche und verbindliche Sprache der Kirche, den Gregor. Choral. „Ihn den breiten Volksmassen wieder zu vermitteln, ist die kirchenmusikalische Frage der Gegenwart . . . Er schafft auch in der Tonkunst die Einheit unseres . . . so stark zerklüfteten deutschen Volkstums.“ Hinsichtlich der Instrumentalkirchenmusik der Wiener Klassiker ist eine Auswahl zu treffen, vor allem bei Mozart; J. Haydn schuf im allg. musikalisch und, bei genauer Textrevision und vollendeter Interpretation, auch liturgisch wertvolle Messen. Was das moderne Kunstschaffen betrifft, so ist wesentlichste Grundbedingung das „Sentire cum ecclesia“; beim einzelnen Künstler, wie bei der Gesamtheit „der katholischen Künstler . . . muß sich etwas von jener im eminenten Sinne katholischen Anonymität der Künstler der Frühzeit und des MA zurückgewinnen, denen es nur darauf ankam, im engsten Kreis zu wirken und zu schaffen, ohne anderen Ruhm als den Lohn des guten

Werkes an sich“. Innigster Anschluß an das liturgische Gebets- und sakramentale Leben der Kirche notwendige Voraussetzung. A. St. [425]

A. Weißenbäck, *Die wichtigste Grundlage wahrer Kirchenmusik* (Mus. div. 16 [1928] 6 f.). Nur aus wahren liturg. Geist heraus kann gute Kirchenmusik entstehen. Darum notwendigste Arbeit: Beseitigung der Unkenntnis der Liturgie, des Mangels an liturg. Empfinden, Beseelung mit dem Geiste der Liturgie. A. St. [426]

Dominicus Johner OSB, *Die Sonn- und Festtagslieder des Vatikanischen Graduale, nach Text und Melodie erklärt* (Regensburg 1928). Dieses von allen Freunden des Chorals mit Freude begrüßte und mit Dank entgegengenommene Werk ist Ausdruck des höchsten Zieles, das sich der Verf. in seiner langjährigen Tätigkeit als Sänger, Lehrer und Choralchriftsteller gesetzt hat: Erfassung und Vermittlung der Seele des Chorals nicht nur aus seinen ästhetischen Formen, sondern als des gesungenen Gebetes der Kirche, Erstreben eines entsprechenden Vortrags, der mit künstlerischer Vollendung die Weihe tiefen, religiösen Ergriffenseins vereint. So bietet das Buch eine umfassende Interpretation der greg. Meßgesänge für die Sonn- und Hauptfeiertage des Kirchenjahres. Ausgehend vom Verständnis des Textes und der liturg. Bedeutung jedes Stückes im Licht und Rahmen des Ganzen (Tag, Kirchenjahr), führt es jeweils zu einer kurzen, wertvollen Analyse der Melodie (Gliederung, Aufbau, Ästhetik, Ausdruck). Daß bei der musikal. Auslegung modernes und subjektives Empfinden zu Worte kommt, verschlägt nichts, da es doch immer von jenem Feingefühl für den Geist des Chorals geleitet ist, das Mocquereau als „instinct d'un vieux grégorien“ bezeichnet hat; es macht im Gegenteil alles lebendig und ansprechend. Schwächen einzelner Melodien (bes. Adaptationen) werden mit Recht gerügt. [427]

W. Dauffenbach, *Der Choral als Deuter der Liturgie* (Greg. Bote 44 [1928] 33, 121, 133, 168; 45 [1929] 2, 49) setzt seine ausgezeichneten Einführungen in die Choralmelodien einzelner Feste fort (vgl. Jb. 7 Nr. 528). [428]

L. David OSB, *Pour une belle Psalmodie* (Rev. du ch. grég. 32 [1928] 43—48). Rhythmus der Pausen, der Medianten, der Schlußkadenz. [429]

J. Lechthaler, *Der katholische Organist als Baumeister des liturgischen Gesamtkunstwerkes* (Bericht über d. deutsch. Kongr. f. Kirchenmus. 19.—22. Apr. 1927 [s. Nr. 410] 62—70). Nach kurzer Darstellung des Sinnes der Liturgie gibt L. praktische Hinweise, den Festcharakter im Anschluß an die Lit. auf der Orgel zur Darstellung zu bringen (verschieden nach der Bedeutung des Gotteshauses und des Gottesdienstes) und die stilistische Einheit zwischen Liturgie, Choral und Figuralmusik [?] herzustellen (Einfühlung in die Eigenart der betr. Gesänge, Choral und klass. Polyphonie, Wiener Klassiker, Moderne) unter Berücksichtigung des Stiles des Gotteshauses und des Charakters von Land und Volk. Die Orgel soll aber auch gliedernd und aufbauend wirken (dynamischer Aufbau). Kenntnis der liturg. Vorschriften und technische Reife im Orgelspiel sind Grundvoraussetzungen. A. St. [430]

K. G. Fellerer, *Ein Wort zur „Begleitung“ des gregorianischen Chorals* (CVO-Mus. s. 59 bzw. 58 [1928] 101—106). Lehnt temperamentvoll jedwede harmonische Begleitung des Chorals ab, da dieser als rein melodische Kunst sie weder brauche noch vertrage. Heute erwacht für diese Forderung neues Verständnis. Nur ein Mitspielen der Melodie wird die Einheitlichkeit nicht stören. — L. Bonvin knüpft (ebd. 177—179) an diesen Aufsatz an; macht geltend, daß der Choralkomponist, da sich „die Tonfolgen und Intervalle auch vertikal auffassen lassen“, eine „latente Harmonie“ mitgedacht habe, eine Begleitung also nichts Wesenswidriges sei (?). Die Harmonien heben vielmehr den Ausdruck, wenn sie nur geschickt untergelegt werden. Weist auf die Tatsache der Belebung des Vortrags hin, wenn nach der Fastenzeit die Orgel wieder mitspielt. (Geht mithin auf das Argument F.s, das in der Stileinheit liegt, nicht ein.) [431/2]

Bonif. Gatterdam OSB, *Kleine Schule der Choralbegleitung* (Regensburg 1929). In diesem Büchlein legt G. eine in vielen Lehrkursen und langjähriger Praxis erprobte Methode der Choralbegleitung dar. Er vermittelt gute, klare Grundsätze, die sich hauptsächlich, als für Anfänger bestimmt, auf die Technik der Harmonisierung erstrecken, während er auf andere Punkte wie die von der Solesmer Schule gepflegte spezielle Aufgabe der harmonischen Choralbegleitung, den rhythmischen Fortschritt und den inneren Aufbau der linearen Tonfolge zu stützen und zu heben (vgl. Nr. 434), nicht näher eingeht. Zahlreiche Beispiele, die hier und da vielleicht glücklichere und überzeugendere Lösungen hätten bieten können, verdeutlichen die theoretischen Erörterungen. [433]

J. H. Desroquettes OSB, *L'accompagnement de la mélodie grégorienne* (Rev. Grég. 13 [1928] 49—57, 86—91, 128—140). Setzt die beiden Abhandlungen des vorigen Jahrg. fort (Rev. Grég. 12 [1927] 131—154, 215—232) (vgl. Jb. 7 Nr. 526). Behandelt hier die Harmonisierung und rhythmische Begleitung der „cadenances composées“, d. h. der Melodieschlüsse, die aus einer kleinen melismatischen Gruppe bestehen, deren erste Note den rhythmischen Akzent trägt. [434]

W. Weitzel, *Die kirchenmusikalischen Verhältnisse in Baden und Hohenzollern* (Karlsruhe 1927). Eine interessante Schrift, die an Hand einer eingehenden Statistik (s. folg. Nr.) einen klaren Einblick in das dortige kirchenmusikalische Leben gibt. Es steht im allg. auf beachtenswerter Höhe. Bevorzugt werden Orgel- und Orchestermessen, während der Choral vielfach noch der Einführung harrt. Darum empfiehlt W. als Grundsatz: „In der ganzen Advents- und Fastenzeit werden nur reine A-cappella- oder Choralmissen vorgetragen“ (18), wie er überhaupt sich nachdrücklich für die Pflege des Chorals, die Abschaffung der deutschen Ämter und Berücksichtigung der Propriums gesänge im Sinne der liturg. Vorschriften einsetzt (ebd.). Ein Ehrenblatt ist die stattliche Zahl von 1003 Sängern, die 25 und mehr (12 über 60) Jahre die Kirchenmusik pflegen. Die Pfarrei Herbolzheim, Amt Mosbach, hat als erste den Choral als Volksgesang eingeführt, wie die „Aussprache“ uns belehrt (S. 45), die manch wertvolle Anregung enthält. A. St. [435]

W. Weitzel, *Kirchenmusikalische Statistik der Erzdiözese Freiburg* (Baden und Hohenzollern) *mit einem Überblick über die Glocken und Orgeln der Erzdiözese* (Karlsruhe). Die Statistik ist die angekündigte Ergänzung zu der in Nr. 435 genannten Schrift. Sie umfaßt die Sparten: Dirigent, Chor (Herren, Damen), Orgel, Neue Glocken, Cäcilienverein, Neuer Choral, deutsche Ämter, Messen. Hier interessiert vor allem der Nachweis, daß von fast 1000 eingesandten Berichten nur ungefähr 320 die Einführung und Pflege des gregor. Chorals (mancherorts auch diese nur teilweise) erwähnen können. Über zwei Drittel der Chöre kennen ihn noch nicht. Über 50 Chöre (nicht bloß in den Städten) führen Orchestermessen (z. T. die Wiener Klassiker) auf. Der größte Teil (über 570) gehört dem Cäcilienverein nicht an. Aus dieser Statistik ergeben sich die konkreten Zukunftsaufgaben. Sehr wertvoll ist die Statistik über die alten Glocken (von 1150—1700) und Orgeln der Erzdiözese. Von letzteren sind naturgemäß nur wenige erhalten. A. St. [436]

L. A. McNeill, *Sacred Music, its restoration* (The Eccl. Review 78 [1928] 275—286). Kurzer Abriß der Geschichte des Choralgesanges bis zur Gegenwart. Die Choral-Erneuerung in Amerika unter Führung von Ms. Justina B. Ward und ihrem *Pius' X Institute of Liturgical Music* (seit 1918), an dem auch Dom Mocquereau und Abt Ferretti Vorträge und Kurse hielten. H. H. [437]

D. Gajard OSB, *Fondation d'une Schola Cantorum et d'une École de Musique Sacrée (chant grégorien, polyphonie) à l'Université Catholique de Washington E.-U.* (Rev. Grég. 14 [1929] 161—164). Die Schola Cantorum nennt sich: The Dom Mocquereau Schola Cantorum Foundation. Der Name ist Programm. [438]

3. Die Popularisierung des Chorals.

J. B. Hilber, *Zur Popularisierung des gregorianischen Chorals* (CVO Mus. s. 60 bzw. 59 [1929] 179—182). Unterscheidet bei der Frage der Einführung des Volkes in den Choralgesang zwischen den „volkstümlichen“ und „künstlerischen“ Erfordernissen. Bestimmte Stücke des Chorals sind volkstümlich, weil dem heutigen Musikempfinden nahe; andere werden immer fremd bleiben. Die Gemeinde kann sehr wohl einfachere Gesänge ausführen. Vom „Künstlerischen“ muß man dabei manches im Vortrag abstreichen. Für die schwierigeren Melodien werde eine *Schola* gebildet. [439]

***V. Goller**, *Der gregorianische Choral und das Volk* (Mus. div. 17 [1929] Heft 2). [440]

Dom. Johnner OSB, *Kirchenmusik und Seelsorge* (Ben. Monschr. 11 [1929] 174 ff.). [441]

***Jeuckens**, *Kirchliche und geistliche Musik im Schulmusikunterricht* (Halbmonatschrift für Schulmusikpflege 22 [1928] Heft 18 und 19). [442]

Stäblein, *Ein Weg zum gregorianischen Choral* (Die Musikerziehung 6 [1929] Heft 6). [443]

H. v. Lassaulx, *Das Sonntagshochamt. Liturgisches Volksbuch mit Choral-sätzen* (Kevelaer 1928). Bietet nach einer kurzen, treffenden Einführung das Ordinarium Missae, für latein. oder deutsche Chormesse abgeteilt und zur Erläuterung der Meßauffassung im Sinne des Mysteriums die Eigentexte des 5. St. n. Ersch. Sodann in moderner Notenschrift *Asperges* und *Vidi aquam* sowie Ordinarium VIII, XI und XVII der Vaticana. Für Pfarrgemeinden und Institute sehr zu empfehlen. (Druckfehler S. 12: in *saecula* muß heißen *saeculum*). A. St. [444]

Choralgesänge für das Volk, im Anschluß an Dr. Stephan herausgegeben von der Abtei Grüssau (Grüssau i. Schl. 1928 ff.). Populäre Veröffentlichung von Chormelodien zu dem Zwecke, die Beteiligung des Volkes am Choralgesange zu ermöglichen; daher kleine 16seitige Heftchen, moderne Noten, Beifügung deutschen Textes, kurze Einführungen. Uns liegen vor: Heft 1, Engelmesse (*Missa de Angelis*), No. VIII im Vat. Gradualbuch mit Credo III; Heft 4, Karwoche (ausgewählte Stücke aus dem Morgengottesdienst des Palmsonntags und der Kartage); Heft 6, Ostermesse, Nr. I im Vat. Gradualbuch mit Credo I. [445]

Kyrie eleison. Gesangbüchlein zu den gewöhnlichen Meßgesängen (Klosterneuburg 1929). Dazu: *Melodien- und Orgelbüchlein zu den gewöhnlichen Meßgesängen des Volksliturgischen Apostolates Klosterneuburg* (ebda). Auf dem Wege der Bildung „volksliturgischer“ Gebete hat Klosterneuburg schon vor längerer Zeit den Schritt getan, den deutschen volksliturg. Texten eigene neue Melodien zu geben, in der Absicht, durch sie das Volk zur aktiven Teilnahme an der eigentlichen Liturgiefeier, dem lateinischen Choral-Hochamt zu erziehen. Nach dem Referat von N. Stenta, das wir Jb. 8 Nr. 432 besprachen, konnte man diesem Versuch nur mit starker Zurückhaltung begegnen, solange nicht die neuen Kompositionen selbst der Öffentlichkeit zugänglich gemacht waren. Nunmehr hat das „Volkslit. Apostolat“ begonnen, seine neuen volkslit. Gesänge sowohl in losen Blättern (als Beilage zur Zschr. „Bibel und Liturgie“) wie auch in geschlossenen Heften herauszugeben. Angesichts dieser Veröffentlichungen kann das Urteil viel positiver ausfallen. Auch der Kenner und Freund des gregorian. Gesanges muß nun gestehen, daß der Komponist seine Aufgabe mit Geschmack und Geschick gelöst hat, obschon manche Einzelheit dem an jenen Meisterwerken melodischer Linienkunst gebildeten Empfinden nicht zusagt. — Die uns vorlieg. Hefte enthalten 2 deutsche Meßordinarien und ein latein., dazu die Gesänge der Weihwasser-Austeilung deutsch. Zwar bewegen sich die Melodien durchweg in der Dur- und Molltonart und sind vielfach in ihrer gefälligen Art von modern-volkstümlichem Empfinden getragen; aber es bleibt doch in ihrer Linienführung, deren Ruhe allerdings hie und da durch störend sprunghafte Intervalle durchbrochen ist, und vor allem in den bewußten

Anlehnungen an gregor. Tonverbindungen die veredelnde Nähe des Chorals wohlthuend spürbar. Die neuen Melodien haben etwa denselben Duktus wie die Neuschöpfungen eines Dom Pothier und eines Dominikus Johner, soweit diese gleicher Art sind. Allerdings ist die Aufgabe unseres Komponisten bedeutend erschwert, da er deutsche Prosatexte vertonen muß, die nicht immer jene natürliche Anmut und Majestät und den Wohlklang der latein. Texte zeigen. Es müßte schon eine „hohe Sprache“ sein, von einem edlen, ausgeglichenen Rhythmus belebt, die fähig wäre, das Gewand solcher Melodien zu tragen. Diese Eigenschaft lassen die vorliegenden Texte doch noch vielfach vermissen, ein Mangel, der noch mehr als im Meßordinarium in der Übertragung der wechselnden Teile peinlich hervortritt, wie sie in den oben genannten losen Blättern in ähnlicher Vertonung veröffentlicht wurden. — An Einzelheiten sei hervorgehoben der glückliche und berechtigte Gedanke, im 1. Gloria eine typische Wendung des Tedeums zu verwerten. Auch die Credo-Melodie, ein einfacher Lektionston mit gelegentlichen Anklängen an das Confiteor, ist recht befriedigend. Die schlichte Melodie des Sanctus 1 (auch im lat. Ordinarium verwertet) ist eine der bestgelungenen des ganzen Heftes. Zu unruhig dagegen läuft die Weise des latein. Gloria, wenigstens in ihren ersten Zeilen. Sie ist daher auch u. E. weit schwerer zu singen als eines der einfachen Glorias des Vatikanischen Graduales (12, 15). Man hätte schon aus pädagogischen Gründen ein solches oder gar ein ganzes Ordinarium hier einschalten sollen. — Der ersten „Chormesse“ ist das Vaterunser als deutscher Gemeindegesang (?) in der Melodie des Missales eingefügt. — Unglücklich wirkt, infolge des Textes, der Entlassungsruf: „Gehet, die Messe ist vollendet“ im gleichen Ordinarium. Hier wird sich wohl kaum ein befriedigender Eindruck erzielen lassen, wenn man nicht am lapidaren latein. *Ite missa est* festhält. — So sind der Unebenheiten noch manche auszugleichen. Aber man darf wohl sagen, daß diese Ordinarius-Melodien in der Tat ein Erzieher zum Choralverständnis und zum liturg. latein. Volksgesang im Sinne des päpstlichen Rundschreibens sein können. [446]

Der Gottesdienst der Bittage (Volkslit. Andachten und Texte Nr. 36) (Klosterneuburg). Das Heft enthält die Liturgie der Bittage (Litanei und Meßtexte) mit neuen volkslit. Melodien. Der glückliche Wurf der Meßordinarien ist hier dem Komponisten nicht immer gelungen. Es ist aber auch schwer, eine sprachliche Wendung wie die des Introitus: „... mein Hilfschrei drang vor sein Angesicht an sein Ohr“ in syllabischer Melodie einigermaßen befriedigend zu vertonen. Die unübertreffliche Art gregorian. Sprachmelodie, in welcher Wort und melodische Linie in der Einheit künstlerischen Ausdrucks vermählt sind, ist hier auch nicht annähernd zu erreichen. Die Hauptarbeit bleibt dem Textgestalter noch zu tun. Aber auch die Melodieführung könnte hier vom Choral noch ein Wesentliches lernen. Man wird im Choral auch bei den schlichsten Melodien immer jene wundervolle, gesetzmäßige und doch so „natürlich“ wirkende Abfolge von Spannung und Entspannung finden, die Kunst, eine Melodie im Sprachgestus lebendig aufwärts zu führen und bei den Sinnabschnitten in sanfter, schwebender Senkung zur Ruhe kommen zu lassen. Zwar nähert sich die Melodiebildung der neuen Gesänge erfreulich diesem Prinzip; aber meist zeigt sie doch ein unruhiges Auf und Nieder. Hier müßte sie, Hand in Hand mit der Glättung und Besserung des Textes, von der feinen Kultur der alten Melodien übernehmen, obschon sie deren vollkommene Ausgeglichenheit bei dem ganz anderen Genius der deutschen Sprache vielleicht nie wird erreichen können. — Die geringe Fügsamkeit der bisherigen Texte (vielleicht deutschen Textes überhaupt) macht sich auch bei der Allerheiligenlitanei bemerkbar, bei der es sich darum handelt, eine Reihe von Bitten auf einheitliche Melodie zu singen. So ist es z. B. schwer, nachdem man einen Abschnitt der Bitten mit „Von allem Übel erl. uns, o Herr“ begonnen hat, auf die gleiche Weise zu singen: „Von der Geißel des Erdbébens usw.“ Wenn es wenigstens hieße: „Von des Erdbébens Geißel“. So bleibt auch hier dem Textbearbeiter manches zu feilen. — Der

Komponist hat nicht die alte monumentale Singweise der Litanei übernommen, sondern geglaubt, eine neue bieten zu müssen, die der alten aber nicht gleichkommt. So findet man nun auf: „Wir arme Sünder, wir bitten dich, erhöre uns“ eine recht unsangliche oder wenigstens unruhige Wendung vor; viel besser würde sich u. E. hier die altkirchliche Melodie ausmachen, etwa mit dem Text: „Wir a. S. — höre uns, wir bitten dich“. — Mögen die neuen Melodien recht bald ihren erzieherischen Dienst am Volke erfüllen. Dabei kann die immer größere Angleichung an die alten Gesänge in der Erstrebung einer ähnlichen inneren Ausgewogenheit ihnen nur von Nutzen sein. [447]

Das kirchliche Nachtgebet (Komplet) für Gesang eingerichtet (Volkslit. Andachten und Texte Nr. 37 [Klosterneuburg 1929]). Die liturg. Melodien werden übernommen; Hymnus und Marianische Antiphonen neu, d. h. in Liedform; letztere außerdem latein. in der „kleinen“ Melodie beigegeben. [448]

Zu diesem Abschnitt vgl. Jb. 8 Nr. 432.

Liturgiegeschichte von 1500 bis 1800.

Von Joh. Pinsk.

H. Brockhaus, *Die Utopiaschrift des Thomas Morus* (Beitr. z. Kulturgesch. des MA und der Renaissance, hg. von W. Goetz [Leipzig-Berlin 1929]). Der Kern der berühmten Utopiaschrift ist nach B. ein den Tatsachen entsprechender Bericht über die Verhältnisse der Mönchs-Republik auf dem Athos. Der Berichtersteller ist vermutlich der Erzbischof Gabriel von Bari, der seinen Bericht als einen Reformationsvorschlag für die kirchl. und polit. Verhältnisse vor allem im Kirchenstaat gegeben hat. Es ist wahrscheinlich, daß Erzb. Gabriel schon bei den Vorverhandlungen zur 9. Sitzg. des Lateran-Konzils 1513 seinen Bericht vorgelegt hat; ohne Erfolg. Von dieser Möglichkeit ausgehend sieht B. in den einzelnen Namen und Bezeichnungen der Utopiaschrift lediglich Decknamen, die er aufzulösen und mit den Verhältnissen des Athos zu identifizieren sucht. Den eigentl. Bericht haben nach B. Th. M. und Erasmus mit Rücksicht auf die kirchl. Zensur bearbeitet, d. h. durch Einfügung anderer Namen, durch phantastische und satirische Zusätze zu der „Utopie“ gemacht, die er in Wirklichkeit gar nicht ist. B. meint, daß der Reformvorschlag hinsichtl. des religiösen Lebens in der Forderung der Religionsfreiheit gipfele und daß die Schilderungen der religiösen und gottesdienstl. Verhältnisse nichts anderes sind als eine Verherrlichung des orthodoxen Gottesdienstes gegenüber den schlechten Zuständen der röm. Kirche. Insofern hätte diese Schrift auch liturgiegeschichtl. Bedeutung. Indessen bleibt es doch sehr fragwürdig, ob die an sich geistreiche Hypothese B.s sich halten läßt. Solange für die Mitwirkung des Erzb. Gabriel von Bari keine sicheren historischen Zeugnisse anzuführen sind, bleibt auch die Beziehung zum Athos nur eine Kombination; ganz abgesehen davon, daß die Persönlichkeit des Th. M. sich kaum so umbiegen läßt, wie es nach B.s Deutung notwendig wäre. [449]

A. Buckreis, *Luther* (Nürnberg 1929). Eine sehr übersichtliche Darstellung des Lebensganges L.s und der Anfänge der Ref. mit gelegentl. Quellennotizen. Die Auswahl dieser Notizen erscheint sehr willkürlich. Eine stärkere Berücksichtigung der liturg. Entwicklung wäre sehr wünschenswert. Im einzelnen mißverständliche und unkorrekte Bemerkungen (z. B. in der Beurteilung der 95 Thesen bezügl. ihrer Übereinstimmung mit der kath. Glaubenslehre). [450]

Luther in ökumenischer Sicht. Von evang. und kath. Mitarbeitern. Hg. von **A. von Martin** (Stuttgart 1929). Die in diesem Buche vereinigten Aufsätze bemühen sich, der Tendenz des Buches entsprechend das, was L. mit der Gesamtkirche

gemeinsam hat, besonders herauszuheben. Dabei spielt L.s Stellung zu den Sakramenten, zur kirchl. Liturgie eine nicht unbedeutende Rolle. So bringt E. Dyrssen in seinem Aufsatz „Luther und die christl. Philosophie“ (19—37) wertvolle Bemerkungen zu diesem Punkt, in denen L. von seinem kath. Ausgangspunkt gesehen wird; d. h., das, was L. in seiner Sakramentenlehre und in der Liturgie beibehielt, wird im Sinne der kath. Tradition gedeutet, während es sonst in der prot. Literatur weithin üblich ist, um des Protestes willen auch das positiv Gebliebene im Sinne des Protestes umzudeuten. So kommt D. zu folgenden Sätzen, für die er allerdings Belege nicht anführt: Wenn L. auch „in der ersten Überschwänglichkeit seiner Verinnerlichung das Wort Sakrament überhaupt ablehnen wollte“, wenn er auch „den Umfang der Sakramente bedeutend einschränkte“, so hat er „an ihrem sinnlichen Wesen, wie schon sein ‘Dies ist mein Leib’ zeigt, im letzten Grunde doch nichts geändert. Besonders die Kindertaufe mit ihrer ohne Rücksicht auf die Bewußtseinsklarheit und subjektive Glaubensfähigkeit bestehenden Gnadenwirkung zeigt, wie wenig L. selbst recht eigentlich an der Natur des opus operatum geändert hat“ (24). Wenn er änderte, „so war dies mehr eine psychologische Reaktion, keinesfalls aber etwa ein Abrücken von der kath. ‘Materialisierung der Gnade’, die in den Sakramenten ‘strömt’“ (25). So einleuchtend diese Darlegungen D.s sind, so kann doch andererseits nicht übersehen werden, daß eine Reihe von prot. Theologen immer wieder darauf hinweisen, daß gerade in der Ausmerzung des „römischen Sakramentalismus und in seiner Ersetzung durch das reine Wort“ die reformatorische Tat L.s bestehe. Das weist zum mindesten doch darauf hin, daß L.s Haltung sehr mißverständlich und inkonsequent gewesen ist. Es wäre außerordentlich begrüßenswert, wenn das über diese Dinge in den verschiedensten Arbeiten vorliegende Material einer klugen kritischen Sichtung unterzogen würde. — Über L.s Verhältnis zu den Sakramenten, zum kirchl. Kult äußert sich auch Friedr. Heiler in seinem Aufsatz *Luthers Bedeutung für die christl. Kirche* (136—186). H. betont wesentlich mehr die destruktive Wirkung, die L.s Lehre für das Sakrament gehabt hat. Mit Seeberg glaubt er, daß z. B. das Abendmahl in L.s Auffassung „zu einer bloßen Dublette der Absolution herabsinkt. Trotzdem L., ‘gefangen’ durch die Macht der Einsetzungsworte Christi leidenschaftlich für die Realpräsenz Christi im Augenblick des Sakramentsgenusses kämpft, so hat er doch die Objektivität des kath. Sakramentsgedankens erweicht, indem er der Lehre vom opus operatum den Satz gegenüberstellt: ‘Sacramenta non implentur, dum fiunt, sed dum creduntur’; ‘unde et tota eorum efficacia est ipsa fides, sed non operatio’ (Weim. Ausg. VI, 532 f.). Dieser Satz scheint doch der vorhin zitierten Äußerung von D., daß L. an der Natur des opus operatum wenig geändert habe, zu widersprechen. Heiler betont auf Grund dieses Zitates, daß das Sakrament bei L., ebenso wie das Evangelium, die Schrift und die Kirche nur der Erweckung und Stärkung der individuellen Heilsgewißheit dient (161). Bei der Erwähnung des schroffen Kampfes, den L. gegen die vulgäre Meßopferauffassung seiner Zeit führte, betont H. mit Recht, daß diese Auffassung „keineswegs der klassischen kath. Theologie entsprach, noch auch durch die tridentinischen Definitionen gedeckt wurde“ (163). Mit Recht weist H. weiter darauf hin, daß L. den Sinn für das kultische Mysterium vollständig verloren habe. Auch da, wo er die Sakramente beibehält, macht er sie „zu bloßen Anhängseln und Siegeln der evangelischen Wortverkündigung“. Daran ändert nach H. auch die Tatsache nichts, daß er so nachdrücklich im Streit für die wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahl eingetreten ist und daß er „gelegentlich, den Spuren katholischer Heiliger folgend, in wundervoller Weise den Zusammenhang des Inkarnationsgeheimnisses mit dem Geheimnis des Altarsakraments hervorgehoben“ hat (168). Wichtig erscheint auch die klare Auffassung H.s über die Beziehungen des kath. Sakramentsbegriffs zum paulinischen: „Der paulinische Sakramentsbegriff ist auf der ganzen Linie mit dem kath. identisch und schließt L.s Reduktion des Sakraments auf das Wort vollkommen aus — eine Erkenntnis, welche gerade die radikale neutestamentliche Kritik bekräftigt hat. Überhaupt hat

L. nichts von der die ganze Welt umspannenden Universalität, dem 'Allen alles werden' des Völkerapostels empfangen" (178). — Für die Deutung L.s vom Katholischen her ist der Aufsatz von A. V. Müller, *Luthers Lehre in ihrem Verhältnis zu Augustin und zur augustinischen Tradition* (38—64) bes. bedeutungsvoll. Nach M. ist bei L. die theolog. Entwicklung von 1200—1500 ausgeschaltet. L. habe sich an die augustinische und fröhscholastische Doktrin gehalten. Für die liturg. Beurteilung L.s scheint wichtig, daß er das Werk von Hugo von St. Viktor *De Sacramentis* kannte. L.s Ablehnung der Mönchstaufe und des Passio-Abschnittes in der Absolutionsformel begründet M. damit, daß L. den satisfaktorischen Charakter der Verdienste der Heiligen nicht anerkannte, worin er mit dem hl. Thomas von Aquin (III qu. 48 art. 5 ad 3 und Komm. zum 1. Kor.-Brief cap. 1 Lect. 2) übereinstimme (58). Unklar bleibt trotz der Deutungen M.s L.s Auffassung der Heiligung, die trotz der Ablehnung der gratia habitualis keine rein äußerliche gewesen sei. — A. Fischer schreibt kurz über das Gebetsleben Luthers (186—194) und N. Hackl über *Luthers Evangelismus* (199—211). In diesem Aufsatz wird einerseits die Verwerfung der Meßfeier, der Sakramente, des gesamten Kultus durch L. scharf kritisiert, andererseits darauf hingewiesen, wie gerade in der richtigen Auffassung der Liturgie das, was L. wollte, „die zentrale Stellung des mystischen Christus in Kirche und Kultus“ klar herausgestellt wird. Das wird als ein besonderer Wert der lit. Bewegung festgestellt. — Erwähnenswert bleibt noch der Aufsatz von A. Bigelmair *Zum Verhältnis Luthers zur Mystik* (239—251). Daß L. an der realen Gegenwart Christi im Abendmahl so festhielt, verstehe sich nicht nur aus dem 'gewaltigen Text' des Bibelwortes, sondern auch aus Gründen, die L. der alten mystischen Theologie entnommen hatte (248). — Ein abschließendes Urteil über dieses Buch zu geben ist schwierig, schon mit Rücksicht auf die Divergenz der in ihm enthaltenen Aufsätze; noch schwieriger aber, wenn man den breiten Strom der prot. Theologie sieht, die in diesem Buche nicht zu Worte kommt. [451]

Das Erbe Martin Luthers und die gegenwärtige theologische Forschung. Festschrift für D. Ludwig Ihmels. Hg. von R. Jelke (Leipzig 1928). Aus den verschiedensten theol. Gebieten (bibl. Theol., histor. Theol., Dogmatik, Ethik, prakt. Theol.) werden eine Reihe von Problemen behandelt, die mehr oder weniger bedeutungsvoll für die liturg. Haltung L.s und des Protestantismus sind. Hervorzuheben ist A. Oepke, *Zur Frage nach dem Ursprung der Kindertaufe*, M. Reu-Dubuque, *Luthers Katechismus am Niederrhein*, E. Sommerlath, *Luthers Lehre von der Realpräsenz im Abendmahl im Zusammenhang mit seiner Gottesanschauung* (nach den Abendmahlsschriften von 1527—1528) und endlich als für die Liturgiegeschichte interessant: W. Laible, *Sind die Aussagen des kleinen Katechismus Luthers über die Sakramente heute noch haltbar?* Laible verteidigt die Aussagen des kleinen Katech. L.s gegen die Angriffe der modernen, rationalistisch und religionsgeschichtlich orientierten Theologie sowie gegen die Einwände des Pietismus und erklärt sie fast im Sinne der kath. Tradition. Zu seinen Ausführungen ist im wesentlichen das zu sagen, was bei der Besprechung des Buches *Luther in ökumenischer Sicht* (Nr. 451) gesagt ist. Die Ausführungen Laibles führen konsequent zum opus operatum der kath. Sakramentenlehre. Die Apologetik Laibles gegen die antiken Mysterien ist nicht eben gründlich und übersieht gottgewollte Zusammenhänge, die durch die natürliche Offenbarung gegeben sind. Der Gegensatz, der zwischen dem Wiedergeborenwerden (Joh. 3) und der Taufwiedergeburt konstituiert wird — „in einer Kirche der Kindertaufe scheint Joh. 3 erledigt“ — ist theologisch und exegetisch unbegründet. [452]

K. Schulz, *Thomas Müntzers liturgische Bestrebungen* (Zschr. f. Kirchengesch. 47 [1928] 369—401). Von M. gibt es 3 lit. Arbeiten: das *Deutsche Kirchenamt*, die *Deutsch-evangelische Messe* (diese beiden mit Noten) und die *Ordnung und Berechnung des deutschen Amtes zu Allstedt*. Grund der Verdeutschung der Liturgie: „der Gottesdienst soll nicht ein verborgenes Mysterium sein, sondern er soll gerade dazu dienen, das Geheimnis Gottes zu erklären“ (372). Einige Änderungen an der

Messe sind von dem ausgesprochenen Wunsche eingegeben, die Gemeinde nicht bloß zuschauen, sondern auch handeln zu lassen. Beim Introitus soll der ganze Psalm gesungen werden, und nicht bloß ein „Stückwerk“ (ebenso äußert sich auch Luther). Als Epistel und Evangelium sollen nicht bloß die knappen Perikopen, sondern ganze Kapitel gelesen werden. Die Predigt hat das bisher Gesungene auszulegen. Die Gesamtstimmung der Messe ist die des Lobes und Dankes. Auch in der Gestaltung der Sakramente verrät M. gelegentlich geschichtlichen Blick. Bei der Verdeutschung der Kollekten gestattet sich M. manchmal weitgehende Freiheiten. Die sprachliche Leistung wird vom Verf. nicht hoch angeschlagen. M. ist Luther, mit dem er im wesentlichen übereinstimmt, mit seiner Verdeutschung liturg. Texte zugekommen. Verf. weist S. 398 f. die Zusammensetzung der 5 von M. beibehaltenen „Ämter“ (Advents-, Weihnachts-, Passions-, Oster-, Pfingstamt) nach; ihre Bestandteile sind verschiedenen Formularen der betr. röm. Festzeiten entnommen. „Man muß sagen, daß M. konservativer ist als alle anderen Liturgiker der Reformationszeit.“

Th. Kl. [453]

H. Rendtorff, *Konfirmation und Kirche* (Leipzig 1928). Der Verf. sucht die Schwierigkeiten, die die Frage nach Wesen und Gestaltung der Konfirmationsfeier bietet, durch Aufzeigung der Beziehungen von Konfirmation und Kirche lösen zu helfen. Aus dem wahren evangelischen Verständnis der Kirche ermöglicht sich nach seiner Auffassung eine grundsätzliche Kritik der Konfirmationsfeier. In einem histor. Überblick (S. 17—34) wird der Zusammenhang zwischen der evang. Konfirmation und „dem römischen Sakrament“ der Firmung dargestellt. An die Stelle des sakramentalen Aktes der Firmung setzten die Reformatoren die kirchl. Unterweisung. „Das Bedürfnis, die kirchliche Jugendunterweisung zu einem feierlichen Abschluß zu bringen und die einmalige Feststellung der Abendmahlsbereitschaft: wo diese beiden Linien sich treffen und vereinigen, da ist die neue evangelische Konfirmation entstanden“ (S. 22). Belegt wird diese Auffassung durch eine Reihe von Stellen aus lutherischen Schriften und durch die Anweisung von Kirchenordnungen. Die wesentlichen Elemente dieser Form der Konfirmation liegen in „der unterrichtlichen Darbietung des Wortes und der Fürbitte der Gemeinde“. Eine wesentliche Umgestaltung erfuhr diese Konfirmationsfeier durch Martin Bucer, der in seiner Auseinandersetzung mit den Täufern sich gezwungen sah, „neben das zur selbstverständlichen Volksitte gewordene Sakrament der Taufe eine zweite Handlung zu stellen, die innerhalb der weiten Volkskirche zur Aussonderung einer kleinen, nun wirklich christlichen Gemeinschaft führte . . . Diesen Dienst sollte die Konfirmation tun, wie Bucer sie verstanden“ (S. 25). Nach R.s Auffassung steht diese Konfirmationsfeier im scharfen Gegensatz zur ursprünglich reformatorischen. In den Worten, die bei dieser Konfirmation gesprochen werden: „Nimm hin den Hl. Geist“ sieht er den römischen Sakramentalismus hemmungslos in die evang. Kirche einströmen. Die Bucerische Konfirmation ist für die Ausgestaltung dieser Feier in der evang. Kirche maßgebend geworden. Weitere Einflüsse übt dann der Pietismus aus nach der Seite der individuellen Erweckung, und endlich der Rationalismus, für den die Konfirmation im Grunde genommen „nur die Feststellung der natürlich bedingten, selbstverständlichen Tatsache ist, daß der herangewachsene junge Mensch nun nicht mehr zu den Kindern gehört, sondern als Erwachsener zu den Vollmitgliedern der Kirche“ (S. 29). Im Anschluß an diesen histor. Überblick folgen grundsätzliche Erörterungen über Konfirmation und Kirche, die dann zu praktischen Vorschlägen für die Gestaltung der Konfirmation führen. — Was der Verf. über den „römischen Sakramentalismus“ im allgemeinen und das Sakrament der Firmung im besonderen sagt, zeugt von einer unglaublichen Oberflächlichkeit. Die Firmung wird — wie alle Sakramente — als Magie bezeichnet, die Firmung im besonderen als eine Herabsetzung der Taufe. Auch die Ausführungen über das Wesen der Kirche sind sehr oberflächlich.

[454]

Das lutherische Hamburg, Aufsätze zu Geschichte und Gegenwart des Luther-tums in Hamburg, hg. von Th. Knolle, Hauptpastor an St. Petri (Hamburg 1928).

„Die Geschichte des luther. Kultus ist in H. wie in der gesamten evangel. Kirche Deutschlands eine 'Geschichte der Auflösung der alten gottesd. Formen', ja die Auflösung hat in H. ein Maß der Zersetzung angenommen, wie wohl kaum sonst auf lutherischem Boden. Hatte doch in der Mitte des vorigen Jh. der Pastor im Hauptgottesdienst überhaupt nicht mehr vor dem Altar zu amtieren“ (Th. Knolle, *Kultus u. Kirchenmusik der luther. Kirchen in H.* S. 24). Kn. will den Vorwurf entkräften, als sei luther. Liturgie nur Trümmerrest der kathol. und nicht aus dem Rechtfertigungsglauben Luthers entsprossen. Gerade aus dem Zentralpunkt dieses Glaubens habe man sich entschlossen, Vieles zu behalten, was diesem Glauben nicht widersprach. „Singen, lesen, hören“ habe man bisher recht gut gemacht. Die „Übung im Evangel.“ war vorhanden. Also nicht zuviel ändern. Auch hier noch vieles lateinisch. — Der objektive Charakter sei gewahrt, denn z. B. das Kirchenlied ist „nicht in erster (!) Linie Ausdruck subjektiver Frömmigkeit, sondern objektiver Verkündigung, aus Gottes Wort gemacht“ (S. 27). „Der Choral ist Zeugnis vom Ev. Darum hat er im (luth.) Gottesdienst liturg. Charakter“ (ebda). Man fragt sich, welche Definition der Liturgie zugrunde liegt. Ist denn jeder gemeinsame Gottesdienst schon Liturgie? — Später im Barock tritt dann auch hier die Konzertmusik an Stelle des Volksgesanges. Und selbst wo er bleibt, richtet er sich allmählich nach dem Pastor und seiner Predigt (S. 33). „Die Kirchenmusik der Gegenwart wird nicht einfach an Bach wieder anknüpfen können, sie wird den Neuanfang in der Bindung . . . zurückverlegen müssen in jene Zeit des 16. Jh., da die Liturgie (protest.) ohne Bruch mit der Musik den engsten und vollkommensten Bund eingegangen war“ (S. 33). — Im 19. Jh. tiefster Stand der Liturgie. Jetzt infolge der (protest.) Lit. Bew. teilweise Besserung; aber „es gibt Gemeinden, in denen jeder Pastor seine eigene Lit. hat“ (S. 36). — Trotz des Bemühens, recht positiv zu sein, enthalten die Aufsätze manche Schiefheiten über Catholica. Erfreulich ist das rege sozial-karitative Leben des protest. Hamburg. Aber zwei Schönheitsfehler des Buches: Der Inseratenteil und das „Teutsch“ mancher Verfasser. Muß man denn im 20. Jh. seine Sprache ausgerechnet mit Floskeln des 16. Jh. schmücken? H. A. R. [455]

Gottesdienst-Ordnungen der luther. Woche (Hamburg-Altona 1928) enthält die schönsten Perlen protest. Choräle. Der Aufbau der Gottesdienste trotz der Mannigfaltigkeit der Überschriften im Grunde nach dem alten Schema, zeigt deutlich, was man sich unter „Liturgie“ vorstellt. H. A. R. [456]

Wilh. Jannasch, *Geschichte des lutherischen Gottesdienstes in Lübeck von den Anfängen der Reformation bis zum Ende des Niedersächsischen als gottesdienstlicher Sprache (1527—1633)* (Gotha 1928). Zeigt auf Grund reichen Materials die langsame Herauentwicklung des luther. Gottesdienstes aus den überlieferten kath. Formen, zunächst durch Abstriche und Negationen auf Grund der neuen Lehre. Dabei bleibt aber zunächst quantitativ alles beim Alten, abgesehen von den euchar. Gottesdiensten. Auffallend ist der starke Weitergebrauch der latein. Sprache und die große Zahl der Gottesdienste für die Schulen. Abgesehen von den üblichen falschen Bewertungen der kathol. Dinge und dem zum Jargon gewordenen „trutzigen“ Reformatorendeutsch ein erfreuliches Buch, das uns zeigt, wie lange man dazu gebraucht hat, dem unwissenden und betrogenen Volke den Reichtum liturg. Lebens zu zerstören. Auch für den Kirchenmusiker findet sich manche interessante Bemerkung. H. A. R. [457]

H. Groos, *Der deutsche Idealismus und das Christentum* (München 1927). G. zieht in seinem umfangreichen Werk den Trennungsstrich zwischen dem Idealismus und dem Christentum sehr scharf, stellenweise in Einzelheiten vielleicht zu scharf, weil er von einer sehr unklaren Bestimmung des Christentums ausgeht. Ohne weitere Begründung sieht er in der reformatorischen Form die reinste Form des Christentums. Einzelheiten, die für die Liturgiegeschichte von Bedeutung sind, lassen sich kaum anführen. Das Werk als Ganzes hat zweifellos auch für die Liturgiegeschichte eine große Bedeutung, weil aus der Einsicht in die geistigen Grundlagen des dt. Idealismus sich wichtige Einblicke für den allmählichen Niedergang der Liturgie in Deutschland ergeben. [458]

K. Gröber, *Heinrich Ignaz Freiherr von Wessenberg* (Freiburger Diözesanarchiv N. F. 28 [1927] 362—509; N. F. 29 [1928] 294—435). Die gut und abwägend geschriebene Arbeit hat eine reiche liturgiegeschichtl. Fracht geladen. Wessenbergs liturg. Einstellung wird erfreulicherweise nicht isoliert gesehen, sondern von den allgemeinen Tendenzen der Aufklärungszeit her beleuchtet. Der Konstanzer Generalvikar erstrebte auf liturg. Gebiet den „Klassizismus . . . mit seiner vornehmen aber langweiligen Weißtünche und linearen Nüchternheit“, es fehlte ihm der Sinn „für das historisch Gewordene, in Freizucht Lebende und populär Ergötzliche“. So wollte er Benediktionen (z. B. auch den Blasiussegen) und Exorzismen, Gebetsvereine und Bruderschaften, Wallfahrten und Prozessionen abschaffen oder wenigstens aufs Erheblichste einschränken. Manche Mißstände sah er ganz richtig. Wie berechtigt etwa seine Mahnung, bei der Messe über dem Rosenkranz nicht des Mysteriums zu vergessen! Man kann sagen: W.s Neuerungen in Ritus und Liturgie zeigten den Willen zu durchaus verständlichen und ernsten Reformen, ja, hie und da zur Wiederannäherung an die altkirchl. Sitte, gingen aber in manchen Dingen z. B. in der Anordnung der Beicht beim eigenen Pfarrer (um das Abwandern des Volkes zu den Ordensleuten zu verhindern) zu weit. Interessante Notizen über die Erlaubnis der Haustaufe bei ungünstiger Witterung, die Feiertagsfrage, die Ausspendung der Kommunion in der Messe, überhaupt Einzelbelege aus Erlassen. Im Meersburger Seminar wurden die Kandidaten zwar ins damals ohnehin nicht hoch im Kurs stehende *Breviarium Romanum* eingeführt, erhielten aber vom Beten desselben unter der Bedingung, daß sie es im Hause hätten, gegen eine ganz unerhebliche Gebühr Dispens. W.s Bestreben, „die Klostergottesdienste den Pfarrgottesdiensten zu opfern“, wird vom Verf. verurteilt. Während des Wiener Kongresses leitete der damals mit Consalvi verhandelnde Dalberg durch ein Pastorale zugunsten des lat. Ritus und die Außerkraftsetzung der Gottesdienstordnung von 1809 einen Umsturz auch von W.s „Reformwerk“ auf liturg. Gebiete ein. A. Schn. [459]

H. Baier, *Wessenbergstudien* (ebda N. F. 29 [1928] 1—48). Die Studie ergänzt, soweit sie unseren Zwecken dienlich ist, diejenige von K. Gröber durch Beibringung lokaler Einzelheiten über den Kampf um Prozessionen, Wallfahrten und Bittgänge, ferner durch einige Einzelheiten über die Einführung des Konstanzer Diözesangesangbuches und der Gottesdienstordnung 1809, über das Wiederaufleben der abgeschafften Feiertage und über die Angelegenheit der Haustaufen. Alles Material ist dem Aktenbestand des Karlsruher Generallandesarchivs entnommen. A. Schn. [460]

E. Reckers, *Geschichte des Kölner Priesterseminars bis zum Untergang der alten Erzdiözese. Auf Grund ungedruckter Quellen.* (Köln 1929.) Aus diesem gründlichen, mit historischer Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit erstellten Werk über die Geschichte des Kölner Priesterseminars, theoretisch seit dem Konzil von Trient, praktisch seit den Erzbischöfen Ferdinand und Max Heinrich bis herauf zur Säkularisation (mit einem Exkurs bis auf unsere Tage), interessieren uns vor allem die Stellen, die sich auf die Pflege der Liturgie in diesem Seminar beziehen. Es sind — neben den Organisations-, Finanz- und Jurisdiktionsfragen — verhältnismäßig wenige. Von besonderer Bedeutung sind die Reformbestrebungen des letzten Kurfürsten, Max Franz (wo sich R. vielfach auf die Forschungen Braubachs stützen kann); Verf. läßt diesem Aufklärer und damit der kathol. Aufklärung volle Gerechtigkeit widerfahren. Die Vorschläge des Max Franz sind „bei aller typischen Färbung der Aufklärungszeit meist so gesund und vernünftig, daß wir heute viele dieser Ideen unbedingt unterschreiben werden“ (S. 209). Sie bringen auch Unterweisungen über Predigt, Katechese und Meßritus (S. 210). Sehr gut S. 218: „Von den Gebetsübungen im Seminar, insbesondere den mehrfach am Tag vorkommenden Litaneien, war M. Fr. nicht sehr erbaut. Er hielt das für eine merkliche Belastung derjenigen, welche *vi beneficii vel ordinis* zum Breviergebet verpflichtet waren, und wünschte die Tagzeiten des Breviers so auf die Tagesordnung verteilt, daß sie die

sonst üblichen Gebete ersetzen. 'Das Brevier ist einmal das von der Kirche jedem Geistlichen vorgeschriebene tägliche Gebet, und nicht leicht wird irgendein anderes den Zweck der Kirche bei den verschiedenen Tagzeiten mit mehr Salbung erfüllen. Es wird demnach am sichersten und besten sein, wenn man sich an die von der Kirche vorgeschriebene Ordnung um so mehr hält, als hierdurch die Geistlichen in Zeiten daran gewöhnt, und die Erfüllung dieser Pflicht ihnen sodann nicht mehr so lästig fällt.'“ A. M. [461]

B. Gładysz, *Officium in gratiarum actione pro victoria Chocimensi, w historycznym rozwoju przedstawione z uwzględnieniem dwóch nieznanych druków liturgicznych z XVII w.* (Officium . . . dargestellt in seiner hist. Entwicklung mit Berücksichtigung zweier bisher unbekannter lit. Drucke aus dem 17. Jh.) (Posen 1929.) Der Sieg, den die Polen über die Türken und Osmanen bei Chocim im J. 1621 unter der Regierung Sigismund III. (1587—1632) davontrugen, ist nicht nur in der Weltgeschichte verbucht, sondern auch in den lit. Büchern (Missale und Brevier) der Kirche Polens verewigt. Papst Gregor XV. bestimmte auf Bitten und Antrag des Königs und des Primas Gembicki den 10. X. als Gedenk- und Dank-sagungstag für den Sieg. 2 verschiedene Redaktionen mußte dieses Officium über sich ergehen lassen. G. stellt die lang umstrittene Autorschrift der Hymnen fest. Der Rest des Off. ist eine Kompilation der Officien *Omnium Sanctorum* und des *Commune plur. Mart.* Die 2 Drucke aus dem 17. Jh. fand der auf poln. Boden rühmlich bekannte Hymnolog durch Zufall bei der Neuordnung der Erzdiözesan-Bibliothek in Posen. Gr. R. [462]

H. Thurston, *Church Discipline in Ireland before Emancipation* (The Month 154 [1929] 203—217). Eine Anzahl von besonderen liturg. Gebräuchen haben sich durch Jahrhunderte in Irland erhalten, auch in den Zeiten der Verwirrung und Verfolgung, die der Emanzipation der Katholiken (1829) vorangingen. Jeder Katholik, der seine österl. Pflicht vor Christi Himmelf. nicht erfüllt hatte, mußte exkommuniziert werden (Dublin 1688). Im Jahre 1817 galt in der Provinz Tuam die Unterlassung der Osterkommunion noch als ein Reservatfall. Das Alter für den Empfang der 1. hl. Kommunion war auf 12 Jahre festgesetzt. Ein Synodaldekret von Dublin (1660) verbot den Priestern, an Sonntagen 3 Messen zu zelebrieren und 2 Messen an den Wochentagen. Nach den Messen Gebete, besonders für die Verstorbenen, zu rezitieren, war ein weitverbreiteter Gebrauch. Ein Statut von Osory (1676) schrieb dem Priester vor, beim Rezitieren des *De profundis* und der Litaneien nach der Messe die Kasel abzulegen, aus Furcht, daß die Anwesenden diese Gebete für einen Teil der Messe halten könnten. Die Synodalstatuten von Dublin (1686) schreiben den Gebrauch eines weißen Schleiers während der Trauung vor. L. G. [463]

Liturgie im 19. und 20. Jahrhundert.

Von Urbanus Bomm OSB.

J. Körner, *Die Botschaft der deutschen Romantik an Europa* (Schr. z. Deutsch. Lit. f. d. Görresges. hg. v. G. Müller Bd. 9 [Augsb. 1929]). Wir zeigen diese gründliche Abhandlung, die unter einem etwas überschwenglichen Titel nichts anderes meint als A. W. Schlegels Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur, vor allem an wegen der S. 31 ff. mitgeteilten romantischen Erkenntnisse, die auch für die Beurteilung der Liturgie und liturg. Poesie von hervorragender Wichtigkeit sind und auch zeigen, wie sehr jene Zeit schon die Errungenschaften der neueren (romantizistischen) Literaturforschung (Strich etc.) vorweggenommen hat. Da heißt es: „Alle wahrhaft schöpferische Poesie kann nur aus dem innern Leben eines Volkes und nur aus der Wurzel dieses Lebens, der Religion, hervorgehen.“ Das

Drama der neueren Zeit wird von Schl. einfach als „romantisch“ bezeichnet; wichtig auch die grundsätzliche Gegenüberstellung von „klassisch“ und „romantisch“ durch die ganze Literaturgeschichte. S. 32 wird der Sch.sche Satz zitiert und erläutert: „Die Poesie der Alten war die des Besitzes, die unsrige ist die der Sehnsucht.“ Das ist sehr wichtig auch für die Stellung der Rom. zur Liturgie, ebenso wie S. 41: „Religionsgefühl (!), biederer Heldensinn, Ehre und Liebe bilden die Grundlage der romantischen Poesie.“

A. M. [464]

W. Gurian, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789/1914* (M. Gladbach [1929]). Wie jede in das Leben der Kirche tiefer eindringende Untersuchung, streift auch die vorliegende liturg. Gebiet. Sie erinnert an die Bestimmung in Napoleons organischen Artikeln, daß es für alle kathol. Kirchen Frankreichs nur eine Liturgie geben dürfe. Sie stellt fest, daß Chateaubriand in seinem *Génie du Christianisme* statt von der „kalten . . . Vagheit“ des Étre suprême vielmehr von der Welt der christl. Kunst und Poesie, der Sakramente, der „von Geheimnis erfüllten Liturgie“ ausgehe. Helle Lichter fallen auf die geistige Art Dom Guérangers, der bekanntlich seit 1833 an der Spitze des ersten Benediktinerklosters in Frankreich, der demnächstigen Abtei Solesmes, stand. Er war „Jünger des antigallikanischen Ultramontanismus“ von Lamennais, er fühlte sich angezogen vom Glauben Lamennais' „an die ewige Sendung der Kirche für die Welt“. Er war aber im Gegensatz zu dem ihm zeitweilig befreundeten Lacordaire abstrakter Theoretiker, der die Kirche aus allen Bindungen an ein politisches System befreien sollte, dem es auf „die Hervorhebung der seinsmäßigen Überlegenheit der Kirche“ ankam. Allen politischen Formen gegenüber indifferent, benutzte er den einzigen Beitrag zum »Avenir«, den er geliefert hat, zu dem Nachweis, daß das liturg. Gebet für den König die Kirche keineswegs auf die legitimistische Monarchie festlegte. Sie war ihm besonders unsympathisch, weil sie gallikanisch war. In Lamennais' *Mémorial catholique* begann er in berühmt gewordenen Artikeln zugunsten der liturg. Erneuerung im Namen der Einheit der Kirche gegen die gallikanische Partikularliturgien. Seinen lebhaftesten Gegner fand er in diesem Kampf an dem Gallikaner Kardinal d'Astros, Erzb. von Toulouse. Auch die den »Avenir« nach 1831 ersetzende »Revue Européenne« trat für „Erkenntnis der Liturgie“ ein. Später fand das Vorgehen Guérangers zugunsten der röm. Liturgie Unterstützung durch den »Univers«.

A. Schn. [465]

Cl. Bauer, *Politischer Katholizismus in Württemberg bis zum Jahr 1848* (Schriften zur deutschen Politik 23/24. Freiburg 1929). Die Arbeit geht mehrfach auf das innerkirchliche Leben ein und streift die liturg. Verhältnisse. Die Lage wird gut dahin charakterisiert, daß die Vielgestaltigkeit und der Formenreichtum, die heitere Freude und Farbigkeit des kath. Kultus „unter dem Druck einer starren Nüchternheit und eines Verinnerlichungskrampfes“ „verdüstert und verarmt“ war. Novellierungs- und Uniformierungstendenz, bewußte Annäherung an die protest. Formen. Schlagwörter: Vergeistigung und Nationalisierung des Gottesdienstes. Den 1830/44 in Rottweil in 45 Bänden erschienenen, Wessenberg nahestehenden »Freimütigen Blättern« war die „aufgeklärte ratio“ oberstes Prinzip des Liturgischen; was nicht direkt die Moralität hebt, galt nicht als berechtigt. Das Organ widmete „Forderungen zur Neugestaltung des kirchlichen Lebens“ einen breiten Raum, zumal die Frage der Gottesdienstordnungen solche innerhalb der oberrheinischen Kirchenprovinz in den dreißiger Jahren besonders nahelegte. Gegen die vom Geiste Wessenbergs inspirierte württembergische Gottesdienstordnung von 1837 erfolgten zahlreiche Remonstrationen und Petitionen, so daß sie erheblich verändert werden mußte. Gerade bei diesen Vorgängen gelang nach Bauers Formulierung „im ausgedehntesten Maße die Verknüpfung der kath. Bewegung mit den Massen“. Einstweilen überwachte noch ein Staatsorgan, der Kath. Kirchenrat in Stuttgart, durch die Dekane die Ausführung der Gottesdienstordnung und regelte die Einzelheiten des Gottesdienstes.

A. Schn. [466]

Rich. Breitling, *Die Abschaffung der nächtlichen Gottesdienste vor hundert Jahren* (Beilage „Der Feierabend“ des „Deutschen Volksblattes“ Stuttgart vom 22. XII. 1928, Nr. 296). Die kurfürstlich württembergische Oberlandesregierung in Ellwangen gibt durch Schreiben vom 25. V. 1804 über die Verlegung der Kirchweihe bekannt, daß sie die Absicht habe, nach dem Beispiel der altwürttemberg. Lande alle Abend- und Nachtgottesdienste auch in den kathol. Kirchen Neuwürttembergs abzuschaffen, so den Gottesdienst „in der Christnacht, beym Oehlberg, beym heiligen Grab und an Ostern, überhaupt alle nach einmal eingetretener Dunkelheit abgehaltenen Abendandachtsübungen“; die „Haltung derselben“ soll auf die Morgenstunden verlegt werden. Als Grund wird die Verhinderung von Mißbräuchen und Unordnungen angegeben. Es werden Berichte und Gutachten von den Ober-ämtern eingefordert. Einige davon teilt der Verf. im Auszug mit. So wird aus Alpirsbach gemeldet, daß nächtliche Gottesdienste am Barbarafeste, an Fronleichnam, am Karfreitag und Christtag stattfänden, aber ohne Unordnungen. Der Pfarrer von Justingen schildert brieflich die Verhältnisse in der Christnacht: Die Leute warten bis Mitternacht bei Bier und Branntwein in den Häusern, treiben Schwärmerei und Aberglauben, um dann „ganz erhitzt ohn aller Andacht und Frömmigkeit zur Kirche hin zu schwärmen“. Auch nach der Auferstehungsfeier am Karsamstagabend sind Unordnung und Ausschweifung allgemein. Dazu bemerkt der Pfarrer: „Am Karsamstag morgens in der Messe beim gloria in excelsis wird mit allen Glocken geläutet, zum Zeichen, daß Christus erstanden seye. Wenn er in der Früh erstanden ist, wozu die nächtliche Auferstehung?“ Aber Justingen bleibt die einzige Stelle, von der Klagen derart einlaufen, obschon noch an vielen anderen Orten Nachtgottesdienste teils in der Christnacht, teils in den Ostertagen stattfinden. Trotzdem glaubt die Regierung, da ihr die Sorge „für die guten Sitten“ obliegt, zur Abschaffung der nächtlichen Gottesdienste befugt zu sein, da es sich hierbei um keinen wesentlichen Teil des katholischen Glaubens und der Liturgie handle. Zur Festsetzung der neuen Zeiten aber wird die Hilfe des Bischofs von Konstanz angerufen, da man sich einerseits nicht mit den „Episkopalrechten der katholischen Kirche“ befassen will, andererseits aber glaubt, daß es mit der öffentlichen Wohlfahrt unvereinbar sei, die Wahl der neuen Zeiten den Untertanen zu überlassen. Zur Rechtfertigung solcher Verordnungen zieht die Regierung das Beispiel Josephs II. und der kathol. Reichsstände heran. Am 4. III. 1805 erfolgt die betr. Spezialresolution des Herzogs Friedrich. [467]

O. Neher u. A. Neher, *100 Jahre kath. württ. Klerus und Volk. Ein Beitrag zur religiösen Heimatkunde auf statistischer Grundlage. Zum 100jährigen Bestand der Diözese nach amtlichen Quellen bearbeitet* (Riedlingen 1928). Abschnitt IV *Die Tätigkeit der katholischen Geistlichen* erwähnt unter den kirchl. und rein relig. Arbeiten die Wirksamkeit des Rottenburger Bischofs Joseph v. Lipp, die sich einerseits gegen die josephinistischen staatskirchl. Anordnungen für den Gottesdienst wendet, andererseits gegen Abnormitäten, die sich aus Privatritualien ergaben (S. 87 f.). Im gleichen Hauptabschnitt behandelt Pfr. Keilbach die Kirchenmusikpflege in der Diözese (S. 123 ff.). — Die anderen Abschnitte bieten auf 344 Seiten eine Konfessionsstatistik Württembergs, eine Statistik der örtlichen und beruflichen Herkunft der Geistlichen (Untersuchung der „Theologenkrise“), des Ordenswesens usw., sowie schließlich ausführliche Tabellen und Register. [468]

H. Bastgen, *Quellen und Forschungen zur Kirchenpolitik Gregors XVI.* (Veröffentl. der Görresgesellschaft zur Kirchen- und Papstgesch. der Neuzeit 1. Paderborn 1929). Mehrfache Ausführungen über Bunsens Versuche, eine neue Liturgie zu schaffen, die, Kalviner und Lutheraner einigend, sich an kathol. Zeremonien anpaßte und Veranlassung geben konnte, schwache Katholiken in Irrtum zu führen oder bei ihnen wenigstens die Hauptunterschiede zwischen den Konfessionen abzuschwächen. Es wurde das Knie gebeugt, „eine Art Messe“ angehört, „eine Art Litanei“ hergesagt. Frau Bunsen als Anglikanerin hatte an dieser Liturgie mitgewirkt. Der Text wurde bei Beginn des Gottesdienstes in der Kapelle der

preußischen Gesandtschaft in Rom ausgeteilt und nach Schluß wieder eingesammelt. Selbst das Kultusministerium bemühte sich vergebens um ihn. Natürlich waren die orthodoxen Protestanten Gegner von Bunsens Liturgie. A. Schn. [469]

Fr. Heiler, *Die religiösen Bewegungen im römischen Katholizismus der Gegenwart* (Internat. Kirchl. Zschr. 1928, 4). Nennt als „die einschneidendste und weitreichendste religiöse Bewegung im römischen Katholizismus der Gegenwart“ die liturgische und beschreibt ihre Entwicklung und ihre Grundgedanken ähnlich wie der von uns Jb. 8 Nr. 421 erwähnte Aufsatz. O. C. [470]

F. Hecht PSM, *Die Erneuerung der Liturgie* (Lit. Ztschr. 1 [1929] 94—100; 174 ff.). Pläne und Bemühungen um eine Brevierreform seit Benedikt XIV. (1740—1758). Glückliche Inangriffnahme durch Pius X. Neuordnung der Psalmen, ihre Verteilung auf die Wochentage, Neuordnung des Kirchenjahres mit dem Ziele, die Sonn- und Wochentage wieder zur Geltung zu bringen. Genaue Darlegung der Bestimmungen Pius' X. — Die erste Reform sollte nur Anfang sein. Pius X. hatte weitergehende Pläne. Vorarbeiten werden erfordert: Die neue Bibelausgabe, Berichtigung der unverständlichen Psalmstellen, Revision der Heiligenleben. Die von Pius X. in Aussicht genommenen Punkte betreffen: 1. Verbesserung des Kirchenkalenders, 2. der Hymnen, 3. der historischen Lesungen, 4. der Auswahl der Lesestoffe aus Schrift und Vätern, 5. Beseitigung des „überflüssigen Beiwerkes“ in der gesamten Liturgie im Sinne verständiger Fortentwicklung. Verf. nennt einige Punkte, die nach seiner Meinung hierher gehören, z. B. Fortlassung von Zeremonien, die lediglich durch äußere Umstände hervorgerufen, heute nach Verschwinden jener Umstände ihre eigentliche Bedeutung verloren hätten, so das Halten der verhüllten Patene beim Hochamt, der Überreichtum der Kirchweih-Zeremonien, selbst wenn dabei die grundsätzliche Erwägung zu Recht bestehe, daß sie „Gefühle der Ehrfurcht ausdrücken“ oder bewirken. (Dazu muß genannt werden ihr Wert als Zeugen altkirchlicher Tradition, ja der Verbindung mit uraltem antikem Gute, mit der tiefen Symbolik vergangener Epochen, die auch die notwendigen Dinge in höherer Bedeutung sah. Wenn sie als solche heute nicht mehr verstanden werden, müßte man sich bemühen, das Verständnis wieder zu wecken und damit diese großen Werte der Zukunft zu erhalten. Sie bieten geradezu eine Schule des symbolischen Denkens dar, das uns so sehr mangelt, aber notwendig uns wieder gegeben werden muß.) Schließlich nennt Verf. die Möglichkeit, die Rangklassen der Feste zu vereinfachen. — So werde die Absicht Pius' X. erfüllt, die Liturgie, gereinigt vom „squalor vetustatis“, wieder zu dem ihr gebührenden Glanz gelangen zu sehen. [471]

H. Dausend OFM, *Die liturgische Bewegung bei den Katholiken deutscher Zunge* (Lit. Ztschr. 1 [1929] 168—173). Kurzer Überblick über Entstehung und Hauptformen der lit. Bewegung in Deutschland und Österreich. Für die Abtei Maria Laach wird als charakteristisch die Mysterientheorie genannt, deren „Erklärung“ aber Verf. aus — Umberg schöpft (!); vgl. dazu Odo Casel im Jb. 8 S. 145 ff. — Das „Volksmeßbuch“ wurde nicht von der Abtei Grüssau, sondern von Maria Laach herausgegeben. Vgl. auch Nr. 484. [472]

A. Schaller, *Die liturgische Bewegung in Belgien* (Liturg. Ztschr. 1 [1929] 70—74). Belgien ist das Führerland in der liturg. Bewegung. Von dort ging nach Sch. die erste Anregung aus, die Gläubigen wieder zur Teilnahme an der Liturgie der Kirche zurückzuführen, u. zw., wenn man von der Wirkung von Guérangers Kirchenjahr und der liturg. Artikel im *Messenger de St. Benoît* absieht, von dem Historiker Godefroid Kurth und dem Benediktiner Dom Lambert Beauduin (Mechelner Katholikenversammlung 1909). Volkstümliche Ausgaben der liturg. Meß- und Vespertexte. Die großen „Liturgischen Wochen“ (seit 1911, durch den Krieg unterbrochen, 11 französische und 12 niederländische Wochen; bis 1928 sechs Bände mit Abdruck der Vorträge). Bildung einer liturgischen Priesterunion 1924. Organisation einer „liturgischen Aktion“ 1928. Erscheinen der *Questions liturgiques*; daneben 6 andere liturg. Zeitschriften für Klerus und Laien. Die Förderung

der Petits Clercs (Meßdiener und Sängerknaben) durch eigene Schriften und Tagungen. Ausgangspunkt des liturg. Schrifttums die Abteien St. André und Mont César. Blühende Kleinarbeit bei Verwertung der Liturgie in der Pfarrseelsorge. Die fördernden Bestimmungen des Provinzialkonzils von Mecheln 1922. — Der Artikel will nicht bloß Bericht sein, sondern zugleich die deutschsprachigen Länder im Sinne eines „Belgium docet“ zur Nachahmung mahnen. Er wirft die Frage auf: Warum ist es in unseren Ländern nicht auch so; warum nicht die gleichen Wege, die gleichen Erfolge? Warum ist keine Einheit seitens der führenden Kreise zu erreichen, warum keine Einfügung in eine „allgemein kirchlich gesicherte Richtung“? Den Unterschied des deutschen und romanischen Volkscharakters läßt Sch. nicht gelten, da auch in den flämischen Teilen Belgiens die liturg. Bewegung blüht und da sie in gleicher Form nach England und Nordamerika habe übertragen werden können. Dennoch ist nun einmal die geistige und religiöse Situation und die Geschichte der Bewegung in Deutschland eine ganz andere. Ein Teil des Rätsels löst sich z. B. angesichts der Tatsache, daß in Belgien Episkopat und Klerus von Anfang an geschlossen für die liturg. Bewegung eintraten, sie sanktionierten und wirksam förderten, während in Deutschland die liturg. Bewegung zwar wohlwollende, aber doch meist zurückhaltende Aufnahme gefunden hat, obschon zum mindesten seit der Gutheißung durch Pius XI. und die Fuldaer Bischofskonferenz an ihrer Kirchlichkeit nicht mehr gezweifelt werden kann. Die einzelnen Gruppen und Zentren der liturg. Bestrebungen waren in ihrer Arbeit zunächst sich selbst überlassen und haben nach Prinzipien und Methode eine gewisse Eigenart ausgeprägt, die ihre restlose Zusammenarbeit, die sicher wünschenswert wäre, vorläufig behindert. In Belgien dauerte die Zeit der Auseinandersetzungen nach Sch. nur bis zum Weltkriege. In Deutschland dagegen hat die Bewegung erst nach dem Kriege tiefgehende theologische, seelsorgliche und wissenschaftliche Fragen angeregt, die noch der Erledigung harren. Sie nimmt hier ihren Weg langsamer, wird aber ebenso sicher zur Erneuerung des gesamten kirchlichen Lebens führen wie im Nachbarlande. (Vgl. die Kontroverse Schrörs/Hammenstede im „Neuen Reich“ 1923 über „Hollandia docet“; siehe Jb. 3 Nr. 608 f.). [473]

G. Ellard S.J., *A liturgical day in the Netherlands* (Orate Fratres 3 [1929] 292—294). Die „liturg. Vereinigung“ in Holland, die Mitveranstalterin der großen „liturg. Wochen“ in Belgien, hält alljährlich in einer holländischen Diözese einen „liturg. Tag“ ab. Bericht über den „1. Tag“ in der Diözese Harlem in Hoorn am 3. IX. 1928. Thema der Tagung: Die Liturgie und ihre Beziehung zum Tode. [474]

M. Kordel, *Ruch liturgiczny w Polsce* (Die lit. Bewegung in Polen) (Przegląd powszechny, Kraków, 185 [1930] 117—123). Nach einer kurzen Einführung in die Geschichte der l. B. in anderen Ländern wie Belgien, Frankreich und Deutschland geht K. auf das lit. Leben u. Denken, wie es sich zur Zeit in Polen auswirkt, über. Ein endgültiges und in allem getreues Urteil kann noch nicht abgegeben werden, denn zum ersten hat die l. B. noch keine ständigen Formen und zielbewußten Richtlinien angenommen, und zum zweiten ist die Zahl der lit. Pioniere mit Fachausbildung minimal. Ein dritter Faktor steht der lit. Erneuerung im Wege, der in der Behauptung besteht, die Psyche des poln. Volkes, die sich aus seinem angeblich „barocken“ Wesen ergebe (wie manche mit Vorliebe sich ausdrücken), mache eine lit. Schulung der Gläubigen schlechthin unmöglich, und das l. Beten sei bloß Vorrecht gebildeter Kreise oder wenigstens Lateinkenner. K. weist hiervon gerade das Gegenteil auf. Die l. B. ist so lange zur Unfruchtbarkeit verurteilt, solange sie nicht die Massen des einfachen gläubigen Volkes erfaßt. Die Bemühung, das Volk mit dem in der l. pulsierenden Leben der Kirche zu erfüllen, ist nicht als eine Er rungenschaft der Neuzeit, sondern nur als eine Wiederbelebung des altchristl. Ideals aufzufassen. Solange die Gläubigen in ihrem Beten ihre Gemeinschaft im myst. Leibe Christi nicht betätigen, kann freilich keine Rede sein von lit. Sinn. Nach systemat. Widerlegung solcher und anderer Vorurteile geht K. auf die zu bedauernde Passivität des gläubigen Volkes bei der Meßfeier ein. Es werden nicht

wenig Stimmen laut, welche sich für die zum Teil altehrwürdigen poln. Kirchenlieder einsetzen und diesen das Vorrecht vor dem Meßbuch einräumen. Trotz dieses Tatbestandes ist, wie aus dem, was in den letzten 5 Jahren für die L. auf poln. Boden geschaffen wurde, ferner aus der lit. Literatur geschlossen werden darf, die mit der lit. Aktion Schritt hält, ein bedeutender Fortschritt zum Bessern nicht zu verkennen. So liegen Übersetzungen zweier programmatischer Werke über die Lit. vor: G. Morins *Idéal monastique* und Lefebures *Liturgie*, ferner die Werke Abt Marmions. Mit der Übersetzung von Guérangers *L'année liturgique* wurde begonnen; ebenso ist in Bälde ein poln. „Schott“ zu erwarten. In Akademikerkreisen (Lwów, Warszawa, Lublin, Kraków und Poznań) erfreut sich die missa recit. immer größerer Beliebtheit. Es wurden auch lit. Exerzitien für dieselben abgehalten. Der erste poln. mus.-lit. Kongreß fand unter dem hohen Protektorat Seiner Em. Primas August Kard. Hlond in Poznań am 10., 11. u. 12. IX. 1929 statt. Drei Strömungen machen sich auf dem Gebiete der Kirchenmusik bemerkbar. Die einen berufen sich ohne weiteres auf das „Motu proprio“ Pius' X. u. die Konst. Pius' XI. *Divini cultus* und wollen den greg. Choral als einzig stattliche Form der Kirchenmusik gelten lassen; denn durch nichts könne sich das christl. Volk seines Namens „heiliges Volk“, wie es im Kanon genannt wird, würdiger machen als durch Mitsingen der unbeweglichen Meßteile. Die anderen stecken sich als Ziel ihrer musik-lit. Erneuerungen ebenfalls die Erlässe beider Päpste, finden jedoch schon im polyphonen Gesange, bei welchem die Gläubigen nur stumme Zuhörer sein dürfen, ihr Ideal und lassen für den Choral ein kleines Repertoire übrig. Bei der dritten Richtung, der vor Latinisierung oder Romanisierung der poln. Frömmigkeit und Andacht bangt und die den poln. Volksgesang als einzig zuträgliches Mittel befürwortet, kann freilich von einer Erneuerung im Geiste der Liturgie keine Rede sein. Die 1. B. in Polen steht vor wichtigen Problemen, und es harren ihrer große Aufgaben: die Vertiefung und Verinnerlichung der poln. Frömmigkeit.

Gr. R. [475]

M. Kordel, *Od kolebki a: do grobu* (Von der Wiege bis zum Grabe) (Lwów 1929). Mit dem Augenblicke, da die Vereinigung der unter 3 Staaten aufgeteilten Polen in eine einzige Heimat erfolgte, mußte man auch an die Organisierung lit. Einheit denken und die Unterschiede und Abweichungen, welche sich naturgemäß in den einzelnen Diözesen auf dem Gebiete der L. eingeschlichen hatten, allmählich zu entfernen suchen. So kam das neue Rituale zustande, das folgenden Titel führt: „*Rit. Rom. Pauli V Pont. Max. iussu editum aliorumque Pontificum cura recognitum atque auctoritate SSmi D. N. Pii Papae XI ad normam Codicis Iur. Can. accommodatum Ecclesiis Poloniae adaptatum et ab eodem SSmo D. N. Pio PP. XI approbatum* (Katoviciis. Typis officinae typogr. Catholicae MDCCCXXVII).“ Gelegentlich dieser Neuausgabe erschien auf dem Büchermarkt vorliegende, auf Sachkenntnis fußende Arbeit. In 9 größeren Abschnitten bespricht K. den Ursprung des Rit. Rom. überhaupt, berührt die heikle Frage, ob dieses in der ganzen Kirche verpflichte, zieht ferner interessante Parallelen zwischen der Neuausgabe und dem alten sog. poln. Rit. Petricoviense (Piotrków) und kommt schließlich zum Endresultat, daß vorliegendes Rit. nicht ganz befriedige und es in absehbarer Zeit zur Abfassung eines neuen kommen müsse, welches die lit. Eigenbräuche Polens mehr berücksichtigen würde, zudem diese durch mehrjahrhundertjährige Tradition ihre Sanktion erhalten haben.

Gr. R. [476]

Soteris Gaßner OSB, *Vom Wiedererwachen kirchlichen Lebens in Portugal* (Bened. Mschr. 11 [1929] 63 ff.) Vgl. Jb. 8 Nr. 425 f. [477]

J. Peters, *Die Gewinnung des Pariser Proletariats für die Kirche* (Theol. u. Gl. 21 [1929] 452—475). Faßt in einem Akademiker-Vortrag die Beschreibungen von Pierre Lhande SJ und Jean de Vincennes zusammen. Erwähnt S. 471 den von Lhande entdeckten Vikar von Bobigny, den Freund der Liturgie, der durch Pflege des Gottesdienstes, zu dem er die Leute erzieht, das kirchl. Leben neu erweckt. [478]

A. Pfeffer, *Religiöse Einkehr für bildende Künstler in der Erzabtei Beuron* (Die Christl. Kunst 25 [1929] 186, 190—191). Veranstaltet vom Diözesankunstverein Rottenburg. Vorträge des Erzabtes Raphael Walzer, der Patres Damasus Zähringer und Anselm Manser (Einführung in die Liturgie), des P. Willibrord Verkade sowie des Pfarrers A. Pfeffer (Kunstfragen). Großer Eindruck der liturg. Feiern (Martinus, 11. Nov.). — Gründung einer Arbeitsgemeinschaft für christl. Kunst in Stuttgart. [479]

A. Frey, *Natur und Übernatur. Religiöse Tagung des Kath. Akademikerverbandes in der Abtei Neresheim* (Köln. Volksztg. Nr. 259 vom 13. IV. 1929). Die Tagung fand in den Kar- und Ostertagen 1929 statt. Vorträge von Albert Auer OSB über obiges Thema. Er zog jeweils Verbindungslinien zur liturg. Feier, die starken Eindruck hinterließ. [480]

G. Ellard SJ, *Die liturgische Bewegung in den Vereinigten Staaten* (Stimmen d. Zeit 59 [1929] 201—209). Die liturg. Bew. in Amerika ist zwar jünger als die europäische, trotzdem ist sie heute schon von nationaler Eigenart und Bedeutung und ein wesentlicher Teil des katholischen Gemeinschaftslebens. Die Anfänge geschahen etwa 1925 von kirchenmusikalischer Seite: Das Wirken der Newyorker Choralschule „Pius-X-School“. Vereinzelte Pflegestätten der Liturgie in Seminarien, Pfarreien und Klöstern, von denen manche angeregt wurden durch das Schrifttum der deutschen liturg. Bewegung. Nov. 1926 erscheint die liturg. Zeitschrift „Orate fratres“ durch Initiative der Benediktiner von Collegeville (Minn.), unter Mitarbeit von Angehörigen anderer Orden und des Laienstandes. Sie inauguriert eine zielbewußte liturg. Bewegung. Die Bischöfe, die keine gemeinsamen Entschlüsse erlassen, da sie keine Konferenzen kennen, heißen durch Einzelmaßnahmen die liturg. Bestrebungen gut und fördern sie tatkräftig durch Einrichtung liturgischer Predigtzyklen, Vorlesungen, Kurse an Schulen und Seminarien, durch großzügige Erlaubnis der Missa dialogata. Eifrige Arbeit auf dem Gebiet der liturg. Jugenderziehung, so an der pädagogischen Sektion der Kathol. Universität Washington, in Zeitschriften wie dem „Catholic School Journal“, in Lehrkursen für Mittelschul-erziehung usw. Umfassende liturg. Predigtstätigkeit von Pfarrklerus und Ordensleuten. Freundliche und empfehlende Haltung der kathol. Presse. Veröffentlichungen der „liturgical Press“. — Verf. bezeichnet dies alles als verheißungsvolle Anfänge, für die bei weiterer selbstloser Zusammenarbeit ein glücklicher Erfolg nicht ausbleiben wird. [481]

Officium et Missa pro Festo Sacratissimi Cordis Jesu et ejus Octava. Inserendum in Proprio de Tempore infra hebdomadam II post Octavam Pentecostes (Acta Apost. Sedis 21 [1929] 41—77). [482]

Officium, Missa et Elogium S. Margaritae Mariae Alacoque Virginis (die 17 Oct.) (ebda 601—605). [483]

H. Dausend OFM, *Die liturgische Bewegung unter den deutschen Katholiken* (Theol.-prakt. Qu.-Schr. 83 [1930] 47—59). D. beginnt: „Die Bezeichnung Liturgische Bewegung ist 1919 für das deutsche Sprachgebiet mit bewußter Berücksichtigung des Gebrauches und Sinnes dieses Wortes in anderen Ländern eingeführt worden“; hierzu wird auf einen Aufsatz D.s in Theol. u. Glaube 1919 (Jb. 1 Nr. 582) verwiesen. Ich erinnere mich, daß diese Bezeichnung längst vorher verbreitet war, nicht bloß als nächstliegende Wiedergabe von *mouvement liturgique*, sondern auch als naheliegende Analogiebildung zu ähnlichen deutschen Ausdrücken. D. betont in seinem Überblick zunächst gegen Heiler (vgl. Nr. 470) den kirchlichen und katholischen Charakter der liturg. Erneuerungsbestrebungen. Es folgen kurze Ausführungen über die geschichtlichen Anfänge und die tieferen Wurzeln der Bewegung. „In Deutschland sind die Führer nicht wie in anderen Ländern damit zufrieden, einfach praktisch zu arbeiten, sondern sie haben versucht, bis auf die tiefsten Quellen und Wurzeln vorzustoßen.“ Die Vertreter der Lit. Bew., soweit sie literarisch hervorgetreten sind, werden in Kürze charakterisiert. Zur Mysterienidee der Laacher Mönche heißt es ohne nähere Begründung, der Beweis sei nicht erbracht, weder „philosophisch-theologisch, noch aus der Überlieferung“. Besprochen werden ferner

Stephan, Kramp, Platz, Stonner, Schmidt, Parsch, Oberhammer, Panfoeder, Schaller, Feuling, Drinkwelder. D. teilt die Vertreter der Lit. Bew. in zwei Gruppen ein. Die eine suche nur nach der Vergangenheit zu ändern (Opfergang, Altarstellung usw.); die andere möchte „das Volksempfinden, die augenblicklichen Anschauungen besser berücksichtigt wissen, sie möchte Dinge, für die unsere Zeit kaum noch Sinn und Verständnis hat, oder deren Sinn stark verblaßt ist . . . umgeändert wissen“ (56 f.). Diese Formulierungen fordern die Kritik heraus. Wenn z. B. J. Kramp SJ immer wieder den Opfergang fordert, so tut er es doch nicht, weil er eine Schwäche für alles Gewesene hat, sondern weil er die ewigen und unersetzlichen Werte dieser symbolischen Handlung erfaßt hat. Und wenn viele den Priester lieber mit dem Gesicht zum Volke zelebrieren sähen, so ist auch da nicht Nachäffung der Vergangenheit um jeden Preis im Spiel, sondern die Einsicht in die von allen Zeitverhältnissen unabhängige symbolische und psychologische Bedeutung dieser Altarstellung. Umgekehrt werden auch die, welche einer Modernisierung der Lit. das Wort reden, von D.s Darstellung ihrer Absichten nicht befriedigt sein. Sie wissen zu gut, daß Kirche und Klerus das religiöse „Volksempfinden“ heben sollen, statt sich ihm einfach anzupassen; daß eine Lit., die den „augenblicklichen Anschauungen“ folgt, praktisch unmöglich und innerlich geringwertig ist und des wahrhaft katholischen Charakters entbehrt; daß die Parole nicht heißen kann, unbesehen alle Dinge, „deren Sinn verblaßt ist“, fahren zu lassen, sondern ihren Sinn wieder lebendig zu machen, wenn er, wie das meistens der Fall ist, wirkliche Werte umschließt. (Soll man z. B. Ja und Amen sagen, wenn jüngst empfohlen wurde, statt der dichten Ziboriumsmäntelchen solche aus durchsichtigem Schleierstoff zu nehmen? Ich halte es in diesem Falle jedenfalls für richtiger, den Beteiligten den tieferen Sinn der Verhüllung in der Lit. und deren noch heute sehr wirksame Symbolik klarzumachen.) — In einer Fußnote zu seinem Bericht über Casels Arbeiten zur Mysterienauffassung bemerkt D.: „In seiner Erklärung Jb. f. Lw. 8 (1928) 440 ff. kommt er zu einer Aufstellung, die gegen das Dogma verstößt“; folgt Hinweis auf L. Eisenhofer, Klerusblatt vom 2. X. 1929. Die Leserschaft der Qu.-Schr. wird sich bekreuzen und D. dankbar sein für die rechtzeitige Warnung vor diesem gefährlichen Mann. Im Ernste: eine Berichterstattung, die einen nicht sachkundigen Leserkreis durch eine derartige Bemerkung gegen eine wissenschaftliche Auffassung einzunehmen sucht (dabei handelt es sich bei dem Angriff Eisenhofers nicht einmal um die Mysterienlehre!), ist als unsachlich und unwissenschaftlich aufs schroffste abzulehnen. Th. Klauser. [484

Nachrichten.

Die liturg. Erneuerung hat sich neuerdings in Polen (s. oben Nr. 475) ein eigenes Organ geschaffen in der Zeitschrift *Mysterium Christi*, deren Redaktion in den Händen des Dr. Michal Kordel zu Krakau liegt. Sie erscheint 6 mal im Jahr zu den liturg. Zeiten und dient zunächst der Praxis, wird aber sicher auch die Liturgiewissenschaft in Polen fördern. Die 1. Nr. erschien zum Advent 1929/30 und behandelt u. a. Ursprung und Begriff des Kirchenjahres, das Weihnachtsoffizium, den erzieherischen Wert der Liturgie; enthält auch bibliographische Notizen. Vgl. Bibel u. Lit. 4 (1930) 214—217 und Lit. Zschr. 2 (1930) 74. [485

Schon im 6. Jahrgang erscheint die Zeitschrift *Ambrosius*, Bollettino liturgico Ambrosiano, hg. zu Mailand von eifrigen Freunden und Beförderern der ambrosianischen Liturgie. Die schön ausgestatteten Hefte erscheinen jeden Monat und bieten neben praktischen Anweisungen auch manche wissenschaftliche Anregung. Das Heft vom Jan. 1930 z. B. enthält einige Melodien zum Gloria der Messe in ambros. Gesang. Bes. interessant ist eine ganz einfache Melodie *Laus angelorum communis* (*In Laudibus de Adventu*). Der Name des hl. Ambrosius, der wie wenige selbst unter den Vätern aus der Liturgie der Kirche lebte, steht mit Recht über dieser das liturg. Leben erfolgreich fördernden Zeitschrift. [486

Auf den *Aufruf zur Gründung eines „Deutschen Bibel-Archivs“* in Hamburg durch Prof. D. Hans Vollmer und Prof. Dr. G. Wahl sei hier kurz hingewiesen. Es soll Beschreibungen aller Hss. und Drucke der deutschen Bibelübertragung und -bearbeitung umfassen, ferner alle deutschen Bibelzitate und -anspielungen in Literatur und Kunstdenkmälern, und Angaben und Reproduktionen zu allen aus deutscher Kunst hervorgegangenen Darstellungen biblischer Motive. Bei der Bedeutung eines solchen Unternehmens auch für die Liturgiewissenschaft empfehlen wir es tatkräftiger Unterstützung. Beiträge werden erbeten an die Sparkasse von 1827 in Hamburg Girokonto 80 619 Prof. D. Hans Vollmer unter „Deutsches Bibel-Archiv“.

Autorenverzeichnis zum Literaturbericht.

- | | | |
|-------------------------|-----------------------------|-----------------------------|
| Abel 173 | Bomm 34. 404 | Cronin 64 |
| Alès, d' 57 | Bonvin 394—6. 398. 431 f. | Crosnier 374 |
| Allgeier 92—7. 153 f. | Borchardt 169 | Crowfooth 172. 221 |
| Alonso 57 | Böser 71 | |
| Amelli 387 | Botte 69 f. | Danzer 107 |
| Andres 119 ² | Boudriot 126. 314 | Dauffenbach 428 |
| Angus 118 | Bour 276 | Dausend 44 f. 472. 484 |
| Aniel, d' 2 | Breitling 467 | David 358. 364. 367. 385. |
| Anncelet-Hustache 241 | Brinkmann 318 f. | 399. 429 |
| Atkins 253 | Brinktrine 66 | Dearmer 194 |
| Aubert 50 | Brockhaus 449 | Debrunner 192 |
| Auria, d' 98 | Bröndsted 214 f. | Defosez 87 |
| | Brooks 320 | Deißmann 192 |
| Bächtold-Stäubli 132 | Browe 267. 323. 325 | Delehaye 189. 203—5. 214 f. |
| Baier 460 | Brys 270 | 324 |
| Baily 25 | Buchberger 52 | Delisle 248 |
| Balogh 135 | Buchwald 40 | Dempf 230 |
| Bang 147 | Buckreis 450 | Denuce 244 |
| Barrois 173 | Budde 165 | Desrocquettes 434 |
| Bartmann 183 | Busch 148 | Dibelius 144 |
| Bastgen 469 | Butler 107. 110 | Dirr 345 |
| Baudot 98 | Buttelli 291 | Dold 354 |
| Bauer, A. 289 | | Dölger 144. 146. 182. 188. |
| Bauer, Cl. 466 | Cabrol 51. 357 | 208 a |
| Bauerreiß 279 | Callewaert 47. 91 | Donders 22 |
| Bäumer 98 | Capelle 92—7 | Dörfler 30 |
| Baumstark 152 | Carcopino 227 | Doyé 54 |
| Baur 185 a | Cardoso Gonçalves 260 | Dresen 74 |
| Beauduin 9 | Carter 159 | Drißen 88 |
| Beer 56 | Casel 7. 53. 146. 204. 472. | Duchesne 155 |
| Behm 140 | 484 | Duhm 180 |
| Benedict 14 | Cessi 129 | Dumoutet 323 |
| Berl 333/9 | Chambers 318 | Dunand 168 |
| Bernardi 62. 65 | Chapman 112 | Dunkel 171 |
| Bernhart 28 | Charpentier 356 | Dürr 159 |
| Bertalot 238 | Chodyński 32 | Dvořák 238 |
| Bertaux 257 | Cirera Prat 46 | Dyggve 214 |
| Bertholet 53 | Clarke 196 | Dyrssen 451 |
| Bévenot 136 | Classen 177 | |
| Bianchi 327 | Cohen 321 | Ebel 423 |
| Bigelmair 132. 451 | Condren, de 61 | Ebeling 159 |
| Bihlmeyer 33—6 | Connolly 188 a. 271 | Eberharter 170 |
| Bishop 152 | Considine 31 | Eberle 323 |
| Bittremieux 67 | Coppens 8. 104 | Ebner 82 |
| Blanco 102 | Cornell 132 | Eccher 411 |
| Bohatta 256 | Croegaert 100 | Eckardt 22 |

- Edelstein 341
 Eerdman 165
 Egger 215
 Eisenhofer 484
 Eisler 174
 Elboux, D' 313
 Ellard 474. 481
 Engelhart 20

 Faber 53
 Farmer 343
 Fascher 178
 Fellerer 409. 431 f.
 Férotin 206
 Ferreres 73. 82
 Finesinger 163
 Finsterwalder 258
 Fischer 451
 Fornaroli 273
 Förster, M. 301
 Förster, W. 321
 Fox 133
 Franke 197
 Franz 132. 262
 Fraundorfer 276
 Freisen 273
 Freistedt, A. 203
 Freistedt, H. 402
 Frens 309
 Frey, A. 480
 Frey, D. 308
 Frutaz 355
 Funk 16

 Gabain, v. 147
 Gagé 226
 Gaglio 298
 Gahs 119³
 Gajard, D. 438
 Gajard, J. 378
 Gallig 151
 Galtier 185 a. 188
 Gaßner 477
 Gastoué 330. 350. 377
 Gatterdam 433
 Gaudel 64
 Gavin 193
 Gay 50
 Gebele 277
 Geiringer 381
 Gerfault 374
 Gerson 374
 Getzeny 15
 Gierach 317

 Gille 240
 Gilson 257
 Giovenale 211
 Girkon 23
 Gladysz 89. 462
 Glaue 53
 Glover 118
 Gmelch 390
 Goldmann 242
 Goller 440
 Gorce 106
 Gougau 113. 310
 Grain 245
 Gröber 459 f.
 Groos 458
 Groß 23
 Grundmann 302
 Grünwald 222
 Guardini 2
 Guéranger 98. 475
 Gunkel 53. 157
 Gurian 465
 Gusinde 119⁴
 Gurlitt 306

 Hackl 451
 Haertinger 26
 Halbig 421
 Halévy 146
 Haller 294
 Hammenstede 473
 Handschin 329. 348. 351.
 353. 384
 Harcourt, de 2
 Harnack, v. 187
 Hartig 254
 Hasse 53
 Hatzfeld 424
 Haupt 293
 Hebensperger 107
 Hecht 471
 Helff 315
 Hellinghaus 294
 Heiler 19. 53. 451. 470. 484
 Henderson 256
 Heintz 77
 Herrmann 123
 Hertling, v. 105
 Herwegen 3. 23. 273
 Hilber 439
 Hilpisch 108
 Hoffmann, A. 49
 Hoffmann-Krayer 132
 Hofmann 52

 Hofmeister 279 a
 Hohlwein 250
 Hollnsteiner 231
 Hommel 160
 Huber 132
 Hug 287

 Ihmels 452
 Italiener 136

 Jaeger 218
 Jammers 368
 Jannasch 457
 Jeannin 385 f. 392. 394. 406
 Jeremias 145. 191
 Jeuckens 442
 Jirku 167
 Johnner 410. 414—7. 419.
 427. 441
 Jostes 132
 Jullian 216
 Junker 155
 Junyent 209 f.

 Kalepki 288
 Karrer 29. 41
 Keet 155
 Kellner 75
 Keilbach 468
 Kenney 237
 Kern 127. 144
 Keune 217
 Kieffer 43
 Kittel 157
 Klauser 276
 Knolle 455
 Koch 181 a. 185 a
 Koester 183
 Köhne 198
 König 157
 Königer 268
 Koppers 119
 Kordel 111. 475 f. 485
 Körner 464
 Koschwitz 321
 Köttschke 306
 Kraft 246
 Kramp 13. 484
 Krebs-Schmalz 233
 Krug 55
 Kruszyński 311
 Kühner 294
 Künstle 132. 208
 Kurthen 376
 Kuznitzky 331

D-8454

5-13
CC

- Lach 345
 Lagrange 144. 190
 Laible 452
 Lampen 283 f.
 Langdon 149
 Lanzoni 205
 Laporta 11 f.
 Laroche 420
 Lassaulx, v. 444
 Lechthaler 410. 430
 Leclercq 51
 Ledru 295
 Lefebure 475
 Leipoldt 144
 Leitzmann 316
 Lehmann 245
 Lentz 143. 146
 Lepin 61. 64
 Leroquais 82
 Lidzbarski 141. 146
 Lietzmann 53
 Liuzzi 340
 Lods 166
 Loeb 121
 Lohier 363
 Lommel 143
 Lorentz 188
 Lorenz 329. 400
 Lortzing 4
 Lowe 247
 Lüers 241
 Lugo 64

 Maarschalkerweerd 119⁶
 Maass 182
 Mace 159
 Macías 131
 Maeclenburg 164
 Maggid 332
 Maier 372
 Malherbe 208 a
 Malin 290
 Mańkowski 59
 Manser 79
 Marmion 475
 Martin, v. 451
 Marucchi 225
 Maurer 303
 Mayer 24. 294
 Mc Lachlan 259
 Mc Neill 437
 Mélida 131
 Mendelssohn 407
 Mensching 53

 Messerschmidt 401
 Meyer, K. 348
 Meyer, W. 301
 Michel, A. 64
 Michel, V. 6. 9
 Michels 75. 109
 Migliorini 288
 Milne 189
 Moberg 352
 Mocquereau 391. 393
 Modi 143
 Mohlberg 251. 388
 Mohler 294
 Moretus 206
 Morin 254. 475
 Moser 373. 408. 410
 Mowinckel 155. 157
 Mozley 301
 Müller, A. V. 451
 Müller, H. 410
 Munera 206

 Nagel 285
 Naumann 328
 Neher, A. 468
 Neher, O. 468
 Neubauer 278
 Neuberg 306
 Neubner 292
 Newald 323
 Nicolski 157
 Nock 137
 Noderer 293
 Nötscher 150
 Nowowiejski 32
 Nugnus 64

 Obertyński 261 f. 304
 Oepke 452
 Ohm 21
 Orlandos 213. 220
 Orueta, de 224

 Panfoeder 10
 Panöff 344
 Papadopoulos 195
 Parsch 76
 Petermann 146
 Peters 478
 Peterson 141—3. 179. 207
 Pfatschbacher 175 f.
 Pfeffer 479
 Pfeil 232
 Philippson 126. 314

 Pien 206
 Pietzsch 379
 Pighi 98
 Pinks 1. 264
 Plaßmann 128 b
 Plath 410
 Pons 26
 Porter 224
 Potiron 383. 405 f.
 Ponsich 206
 Prado 48. 85. 347. 412 f.
 Prado, M. de 64
 Presse 115
 Prieur 366
 Puniet, de 68. 204. 249

 Quell 157

 Rauch 53
 Recelj 101
 Reckers 461
 Redlich 72
 Reitzenstein 132. 138. 140.
 144. 146 f.
 Rendtorff 454
 Reu-Dubuque 452
 Rheinfelder 288
 Riebartsch 201
 Rießler 186
 Ripollés 275
 Robinson 188
 Roger 99
 Rosenberg 218
 Rosenhagen 236
 Rosenthal 238
 Rot 326
 Roth 268
 Rothenhäusler 112
 Rouët de Journal 42
 Roulin 103
 Rousseau 274
 Rubatscher 27
 Ruch 64
 Ruf 255

 Sachs 161
 Sachsse 162 f.
 Sainte de Beuve 365
 Salaville 147. 202
 Sato 64
 Schader 138 f. 146 f.
 Schaller 473
 Schaumberger 207 a
 Scheffer 128 a

- Schell 132 a
 Schepelern 185 a
 Schiffers 134
 Schleußner 241
 Schmiedel 192
 Schmid, Fr. X. 90
 Schmid, W. 425
 Schmidt, A. 248
 Schmidt, F. 263
 Schmidt, H. 155
 Schmidt, K. L. 184
 Schmidt, Leop. 328
 Schmitz 328
 Schneider, A. M. 204
 Schneider, F. 114
 Schnürer 238
 Schönberg 342
 Schönfelder 269
 Schott 33
 Schousboe 199
 Schrade 382
 Schramm 233
 Schröder, A. 254. 268
 Schröder, F. R. 124 f.
 Schrörs 473
 Schulien 119 ⁵
 Schultze 306
 Schulz, A. 158
 Schulz, E. 243
 Schulz, K. 453
 Schuster 78
 Schwenn 128
 Schwietering 318
 Seeck 203
 Sella 312
 Sethe 148. 159
 Sheppard 117
 Siffrin 52
 Sleumer 233
 Sommerlath 452
 Sonnenschein 307
 Souter 182
 Spaldak 18
 Speiser 122
 Spitzer 288
 Stäblein 443
 Stein 50
 Steinhausen 235
 Stenta 446
 Stephan 53
 Stiebitz 192
 Stöhr 359
 Stuhlfauth 132. 212
 Stummer 152. 157
 Suarez 64
 Sunyogh 5
 Sunyol 422
 Sutter 17
 Szurek 32. 78. 80
 Taille, de la 61. 64. 66
 Tardi 296
 Teudt 132
 Thaurén 120
 Thomas 272
 Thompson 252
 Thuis 397
 Thurston 81. 194. 463
 Timerding 314
 Token 245
 Trempelas 200
 Troje 146
 Tulli 219
 Turner 194
 Umberg 63 f. 472
 Urbel, F. C. de 86
 Urbel, P. de 265
 Vaccari 92—7
 Vargha 190
 Vaux 297
 Verrielle 61
 Vieillard 223
 Villetard 375
 Viscardi 322
 Vleugels 389
 Völker 194
 Vollmer 487
 Vonier 58 f.
 Wagenmann 184 f.
 Wagner 346. 348 f. 357.
 371. 376. 380. 403. 410
 Wahl 487
 Waldschmidt 143. 146
 Walter, v. 181
 Walterscheid 44 f.
 Ward 414—7. 437
 Weibenbäck 369—71. 426
 Weinreich 119
 Weissenhofer 23
 Weitzel 435 f.
 Whitehill 229
 Wiebel 132
 Wiegand 239
 Wietz 54
 Wilhelm-Kästner 305
 Will 3
 Williamson 282
 Wilmart 266. 294. 300
 Wilpert 212. 218
 Winkler 307
 Wolf, Joh. 53
 Wolf, W. 314
 Wüst 130
 Young 318
 Zarnowiecki 32
 Zeimet 116
 Zellinger 124
 Zimmern 149
 Zoepfl 234
 Zorell 156
 Zscharnack 53
 Zwölfer 286

BV
170
J3
1973
v. 9

**THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA**

332469

23-262-002

